سالم القمودي

الإسلام والدولة

بين الوصل والفصل
«المضمون والآلية»



مؤسسة
الانتشار العربي

الإسلام والدولة

بين الوصل والفصل

«المضمون والآليـة»

سالم القمودي



الإسلام والدولة
بين الوصل والفصل
«المضمون والآلية»

سالم القمودي



ص. ب. 113/5752 ر. ب. 2070 1103
Email: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى 2005

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ
رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ
وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾

الأنعام 162, 163

الفهرس

تصدير	9
الفصل الأول: مدخل (الإسلام غير...)	21
* الدين الخاتم:	30
الدين الجامع:	31
* الدين المهيمن:	33
* الدين المحفوظ:	33
* الدين الخالد:	34
* الدين العالمي أو الدعوة العامة:	34
الفصل الثاني: الإسلام والسياسة	39
الإسلام يؤسس للسياسة:	41
مستوى الآلية:	56
مستوى المضمون:	57
الفصل الثالث: مستوى الآلية (بناء الدولة)	63
الفصل الرابع: الشورى والديمقراطية	93
الفصل الخامس مستوى المضمون «مستوى الوصل»	123
الفصل السادس: الاجتهاد والتجديد	143
الفصل السابع: المدخل للتطرّف «ازدواجيات متعارضة»	177
مستوى الفرد:	183
جانب الاعتدال:	187
جانب الغلو:	187

مستوى السلطة: 188
مستوى الفكر: 190
الفصل الثامن من التطرف إلى العنف 197
المصادر والمراجع 219
كتب للمؤلف 223

تصدير

تعتبر إشكالية الوصل أو الفصل بين الدين والدولة أو بين الإسلام والدولة ـ تحديداً ـ من أهم وأخطر الإشكاليات أو القضايا الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية التي تواجه المجتمعات الإسلامية، أفراداً وجماعات، مثقفين وسياسيين، حاكمين ومحكومين، لأنها إشكالية تمس كيان الفرد، بل تمس جوهر شخصيته كمسلم... تمس دينه الذي هو عصمة أمره وناظم أفعاله.. ومصدر سعادته أو شقائه في الدنيا والآخرة، كما تمس كيان الأمة.. تمس جوهر شخصيتها كأمّة مسلمة... تمس دينها الذي هو أساس وجودها ورمز وحدتها وقوتها وعزّتها ومجدها.

وهي إشكالية تمس كيان الفرد كما تمس كيان الأمة بما تثيره في الواقع من مشكلات دينية سياسية ثقافية اجتماعية وبما تظهره من تعارض وتقاطع في الفكر والممارسة بين الداعين إلى الفصل وبين الداعين إلى الوصل بين الدين والدولة في المجتمع الواحد وفي الثقافة الواحدة سواء أكان ذلك على مستوى الفرد أم كان ذلك على مستوى المجتمع، أم كان ذلك على مستوى السلطة التي تحكم المجتمع، وسواء أكان ذلك على مستوى الخطاب السياسي أم كان على مستوى الخطاب الثقافي وما يحدثه ذلك التقاطع والتعارض من تفكك في شخصية المسلم ومن عدم انتظام في الواقع الديني الثقافي السياسي والاجتماعي للمجتمع المسلم وهو

يواجه هذه الازدواجيات التي تترتب عما يواجهه أو ما يفرض عليه من أفكار وقضايا ومن مفاهيم وتصورات تتأرجح بين الوصل والفصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة، أو بين الدين والحياة العامة للمجتمع ـ كمجتمع مسلم...

وهي في هذا العصر بالذات ـ عصر التحديات الدينية الثقافية ـ تزداد أهمية وخطورة، لأنها أصبحت ـ وفي هذا العصر بالذات ـ أوضح ما تكون في أهميتها وخطورتها بسبب العدوان على ديار الإسلام وانتهاك حرماته ومحاولة التقليل من شأن حضارة المسلمين، بل الاستهتار بهذه الحضارة من قبل البعض المتطرف في الغرب.. وكذلك بسبب التحديات التي بات يواجهها المسلم اليوم، أينما حلّ، وأينما ولّى وجهه وما تفرضه هذه التحديات على المسلم من رد فعل إيجابي أو سلبي لمواجهتها أو دفعها عنه بالحسنى أو بالجهاد والمقاومة أو بالغلو والتشدّد، أو بالتطرف والعنف أحياناً...

في الوقت الذي يسكت فيه البعض... ويستسلم البعض... ويلجأ فيه البعض الآخر من حكام المجتمعات الإسلامية إلى التقية والمهادنة دون أن يجرؤ أحد منهم على رفض الإهانة... على رفض الذل.. على رفض العدوان.. على رفض الغزو والاحتلال...

وكل منهم يدّعي أنه يفعل ذلك بحجة حماية شعبه أو حماية بلده من الحرب والقتل ومن الخراب والتدمير ومن الحصار والتجويع الذي يمكن أن تتعرض له بلده (حسب زعمه)، إن هو رفع رأسه وقال (لا) للعدوان.. (لا) للحرب.. (لا) للغزو.. و(لا) للاستسلام.. (لا) للإهانة... (لا) للعار.. في الوقت نفسه الذي تلوم فيه هذه المجتمعات قادتها ورؤساءها على هذا التخاذل، وعلى هذا

الاستسلام.. مما يرفع من شعور المسلمين - إلى درجة عالية من الحساسية - بأنهم اليوم أحوج ما يكونون إلى العودة إلى مصدر وحدتهم وقوتهم.. أحوج ما يكونون إلى العودة إلى دينهم الذي يمنحهم العزة والقوة والمجد متى أخلصوا دينهم لله، واتبعوا ما أنزل على رسوله حقاً وعدلاً وصدقاً ويقيناً.. وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده.. بدءاً من جهاد النفس وتغيير ما بها من أنماط سيئة فاسدة تدفع إلى الخلل والانحراف وإلى الاستسلام والخنوع والخضوع.. إلى جهاد البدع والخرافات والجمود والتقليد إلى جهاد العدو المعتدي على ديار الإسلام المغتصب لأرضهم المنتهك لحرماتهم.. وأعراضهم ودمائهم وأموالهم.

ومن هنا تكتسب هذه الإشكالية - إشكالية علاقة الإسلام بالدولة - أهميتها الخاصة في هذا الوقت بالذات، وتحت ضغط هذه التحديات جميعاً، لتفرض على المسلمين جميعاً، وعلى العلماء والفقهاء، وعلى المفكرين والكتّاب بشكل خاص، وعلى السلطات أو الحكومات في المجتمعات الإسلامية اتخاذ مواقف جديدة أو توجهات جديدة أو طرح حلول جديدة أكثر جدية وأكثر حزماً وأكثر قوة في الواقع الإسلامي السياسي الاجتماعي العملي لمعالجة ما تطرحه هذه الإشكالية من قضايا ومشكلات دينية ثقافية سياسية اجتماعية في الواقع الراهن. بل لمعالجة الإشكالية ذاتها - قبل ذلك - وتحديد الموقف الصحيح منها، دون شطط أو تطرف أو غلو - من جهة - ودون انبهار بالغرب أو بالحضارة الغربية وما تدعو إليه من فصل بين الدين والدولة، ومن إبعاد للدين عن الحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .... الخ - من جهة أخرى - حتى تتحقق وحدة الفكر والممارسة... ووحدة المبدأ والغاية... ووحدة الموقف

والاتجاه بين أبناء الأمة الواحدة نحو القضايا الكبرى التي تواجه الأمة جميعاً.

ولأنها كذلك ـ من حيث الأهمية والخطورة ـ فهي قد تدفع البعض من المنادين بالوصل بين الدين والدولة ـ في غياب المواقف الجادة والتوجهات الفاعلة والحلول العملية لما تثيره هذه الإشكالية من مشكلات ثقافية سياسية اجتماعية ترفع من حدّة الفرقة والتشتّت والانقسام، وكذلك في غياب المسالك والدروب الديمقراطية وفرص الحوار التي يمكنهم من خلالها طرح أفكارهم والتعبير عن آرائهم والتفاعل مع غيرهم والتعامل معهم من خلال تلك المسالك والدروب ـ قد تدفع البعض إلى التطرف في مواقفهم وتوجهاتهم وفي أفكارهم وآرائهم، وفي أفعالهم وأعمالهم وفي مقاصدهم وأهدافهم وغاياتهم قبل ذلك، بل هي قد تدفعهم إلى العنف أحياناً للتعبير عن أهمية تلك المقاصد والأهداف، أو لمحاولة تحقيق تلك المقاصد والأهداف.

خاصة إذا ما حاول البعض الآخر من المنادين بالفصل بين الدين والدولة التقليل من ضرورة وأهمية الوصل بين الدين والدولة أو التقليل من أهمية ربط الدين بالحياة العامة للمجتمع المسلم. أو إذا ما أمعن البعض منهم في الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة (جهاراً نهاراً) دونما تقدير لخطورة مثل هذه الدعوة أو خطورة العمل بها في المجتمع المسلم أو إذا ما كانت تلك الدعوة تنادي بالفصل التام المطلق بين الدين والدولة بما في ذلك الفصل بين الدين والدولة على مستوى المضمون الذي تقوم عليه الدولة، أي على مستوى الشريعة من جهة وعلى مستوى الأفكار والقضايا والتشريعات القانونية

والنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يتبناها المجتمع ويسعى إلى تحقيقها في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي من جهة أخرى، دون مراعاة للاشتراطات الدينية الثقافية الاجتماعية التي يفرضها الواقع الديني الثقافي الاجتماعي، والتي لا يمكن تجاهلها أو التنكر لها أو إهمالها، أو التخلي عنها من خلال الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة لأن هذه الاشتراطات تشكل من الناحية الدينية الثقافية الاجتماعية الأساس المتين الذي يقوم عليه بناء شخصية الفرد المسلم وبناء شخصية المجتمع المسلم هذا الأساس الذي هو مصدر وحدته وقوته وتماسكه واستقراره... ومصدر عزّته ومنعته.

ودون تفريق أو تمييز بين هذا المستوى (مستوى المضمون) الذي يجب أن يكون موصولاً بالدين وبأحكامه ومقاصده وبين مستوى الآليات كآليات (في ذاتها) كأدوات، كمؤسسات (في ذاتها) لبناء الدولة... كآليات وأدوات وطرائق يمكن أن ينتظم بموجبها العمل السياسي في المجتمع، دون أن تكون لها علاقة مباشرة بالمضمون الديني الثقافي الاجتماعي الذي يمكن أن يتبناه المجتمع ودون أن يكون هناك معنى لربطها بقضية الوصل أو الفصل بين الدين والدولة ودون أن يكون هناك معنى كذلك لربطها بقيم معينة أو بثقافة معينة أو بفلسفة معينة سياسية أو أخلاقية أو غيرها، لأنها مجرد آليات وأدوات لا غير.. يمكن استخدامها بكيفيات متعددة ولأغراض متعددة وفي مجالات متعددة وفي مناخات فكرية ثقافية دينية أخلاقية متعددة أيضاً..

وهي قد تدفع من جهة أخرى هؤلاء المنادين بالفصل بين الدين والدولة ـ على هذا النحو ـ إلى الاستبداد والطغيان في مواقفهم

وتوجهاتهم وممارساتهم، بل هي قد تدفع السلطة نفسها إلى الاستبداد برأيها وطغيانها على الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي، وفرض رؤاها وأفكارها وقضاياها وسياساتها على هذا الواقع لإبعاد الدين عن الحياة العامة وعن السياسة بشكل خاص، كرد فعل سلبي على مواقف المنادين بالوصل بين الدين والدولة أو كرد فعل سلبي على تطرفهم في مواقفهم وفي ممارساتهم ومغالاتهم في الدعوة إلى الوصل التام المطلق بين الدين والدولة.

وهو ما يسهم ـ من جهة أخرى ـ في ازدياد حدة تطرف المنادين بالوصل التام المطلق بين الدين والدولة وفي ازدياد تمسكهم بأفكارهم وقناعاتهم، وآلياتهم وأدواتهم. بل إن هذا قد يدفعهم إلى العودة إلى البدايات السياسية.. بدايات تكون الدولة (كبناء، كمؤسسات، كآليات وأدوات) بدايات تنظيم المجتمع وبناء الدولة في عصر الإسلام الأول، عصر الخلفاء الراشدين(*) دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث أو التمييز أو التفريق بين المضمون والآلية، بين ما يمكن أن يوصل بالدين مما هو من المضمون وبين ما هو من شؤون الناس، ومن شؤون دنياهم، مما هو من الآليات والأدوات والطرائق والوسائل المتطورة المتغيرة بتغير المجتمع وتطوره وانتقاله من حال إلى حال ومن عصر إلى عصر...

(*) نقصد بالبدايات السياسية هنا بدايات تكون الدولة: كبناء، كمؤسسات، كآليات... وليس العودة إلى البدايات كمضمون.. كأصول، كتطبيق لشرع الله.. كإسلام صحيح.. وهو ما يجب أن نسعى جميعاً إلى تحقيق العودة إليه كأصل.. كدين خالص نقي.. خالٍ من شوائب السلطة والفقه والتاريخ.. وخالٍ من اختلافات الفرق والمذاهب والنزعات والتيارات المذهبية السياسية...

بل إن ذلك قد يدفعهم أيضاً إلى التنكّر لكل إنجاز سياسي حقّقته البشرية في مجال الفكر السياسي، والتنكّر لكل تطور تاريخي يلحق الآليات والأدوات والطرائق التي يقوم عليها بناء الدولة: كمؤسسات الديمقراطية والهيئات السياسية والتنظيمات الشعبية والمهنية والنقابية التي ينتظم بموجبها المجتمع وتقوم عليها الدولة بحجة أنها إنجازات لثقافة تهمل الحقيقة الدينية أو ترفض وصلها بالسياسة أو ترفض إخضاع ما تتبناه السياسة من أفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لمقاصد الدين.

مما يؤدي إلى ظهور موقفين متعارضين على مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة: موقف المنادين بالوصل بين الدين والدولة وموقف المنادين بالفصل بينهما وهو ما قد يدفع إلى التصادم والمواجهة بينهما، وإلى التطرّف والعنف في مواقفهما وتوجهاتهما، وإلى الاضطهاد والطغيان من جانب على جانب أو من طرف على آخر، دونما موضوعية في المواقف وفي الاتجاهات ودونما موضوعية في البحث والدراسة، ودونما حياد في النظر إلى حقيقة العلاقة التي يجب أن تكون بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة في المجتمع المسلم ودون تفريق أو تمييز بين ما هو من المضمون وما هو من الآلية... بين ما يجب أن يكون موصولاً بالدين وبين ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم.

ومن هنا تأتي صعوبة البحث في هذه الإشكالية، ومن هنا أيضاً تأتي خطورة الخوض فيها.. لأن من يفتح باباً كهذا.. في وقت كهذا.. لا يسلم.. وهو لا يسلم من جانبين:

* من جانب المنادين بالوصل التام المطلق بين الدين والدولة،

والزّج بالدين في الدولة أو في السياسة كيفما اتفق، وفي كل صغيرة وكبيرة، وفيما يمكن أن تكون له علاقة بالدين وبمقاصده مما هو من المضمون وفيما هو من الآليات والأدوات المتغيرة المتطورة. وهؤلاء هم الذين يرون في كل دعوة إلى ممارسة الديمقراطية أو إلى تبني أجهزة الديمقراطية كأجهزة معاصرة (محايدة) لبناء الدولة خروجاً عن السياسة الشرعية أو خروجاً عن المألوف من هذه السياسة.

* أو من جانب المنادين بالفصل التام المطلق، بين الدين والدولة وهم الذين يتنكرون للحقيقة الدينية التي تشكّل جوهر الشخصية الدينية الثقافية الاجتماعية للمجتمع المسلم، ولا يجدون حرجاً في التخلي عنها لصالح السياسة أو لصالح السلطة وخدمة لأهدافها السياسية، ويرون في كل دعوة إلى وصل الدين بالدولة دعوة إلى قيام حكومة دينية مستبدة أو مدخلاً للغلو والتشدّد والتطرّف والعنف.

ولكن، لا مفر من ذلك، لا مفر من البحث والدراسة، مهما كانت التحديات والمخاطر.. طلباً للحقيقة.. وقياماً بالواجب... واجب البحث في قضية يجب أن نهتم بها، أو أن نهتم لها.. لأنها قضية تخصنا كمسلمين.. تخص ديننا.. تخص هويتنا... شخصيتنا... تخص مستقبلنا.. مواقفنا وتوجهاتنا السياسية.. تخص علاقاتنا بغيرنا من الأمم والشعوب..

ولا مفر من ذلك أيضاً حتى نلتقي ـ إذا ما توفرت النية الحسنة والقصد السليم، وإذا ما توفر الحياد... حياد البحث عن الحقيقة... وإذا ما توفرت الموضوعية في البحث والدراسة ـ على طريق واحد.. وعلى منهج واحد... وعلى أساس واحد...

ولنختلف قليلاً.. لنختلف في الرأي... وليس في المبدأ أو الغاية.. لنختلف داخل النسق الثقافي الاجتماعي الواحد... وليس بين أنساق ثقافية اجتماعية متعارضة أو متناقضة أو متضادة حتى ينتفي أي صراع بين المذاهب والتيارات في الأصول والمبادىء، وفي المقاصد والغايات...

وحتى يتم من خلال ذلك تأسيس جديد، لفكر سياسي معاصر، وبناء قاعدة نظرية واحدة، موحدة، تنطلق منها الدراسات والبحوث لصياغة نظرية سياسية إسلامية لقيام الدولة في المجتمع الإسلامي... بدلاً من هذه القطيعة التي نعيشها بين التيارات والمذاهب، وبدلاً من هذا الانشقاق والتصدّع والتشتّت الذي نعاني منه في الواقع الديني الثقافي السياسي الاجتماعي.

حتى يتم تأسيس جديد لفكر سياسي إسلامي جاد وحقيقي.. فكر موضوعي يحقق العدل بين السلطة والناس، وبين الناس والناس، ويحقق الحرية، ويجذر الشورى كأصل من أصول الحكم في الإسلام، ويؤسس لها تأسيساً معاصراً يستوعب الآليات والأدوات المعاصرة للممارسة الديمقراطية على نحو يحقق مشاركة الناس في العمل السياسي وفي القرار السياسي..

● فكر سياسي إسلامي يتفهّم طبيعة الآليات والأدوات السياسية الديمقراطية في ذاتها، كآليات وأدوات يقوم عليها بناء الدولة ويتأسس بموجبها المجتمع السياسي.. كمؤسسات وهياكل...

● فكر يتفهم حقيقة الأجهزة الديمقراطية (في ذاتها) كآليات للممارسة السياسية.. وليس كمضمون لهذه الممارسة...

● فكر يعترف بخضوع هذه الآليات والأدوات السياسية.. للتطور التاريخي... فكر يعترف بخضوعها للإبدال والتحوير والتغيير... لأنها مجرد آليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة وليست مضامين.. ليست موضوعات... ليست قضايا كلية... قطعية ثابتة لا تتغير... ولا تتطور...

● ويدرك ـ من جهة أخرى ـ أهمية هذه الآليات والأدوات والطرائق المعاصرة من المؤسسات الديمقراطية والتنظيمات السياسية الشعبية الجماهيرية والنقابات والاتحادات والجمعيات الأهلية في بناء الدولة المعاصرة. ويدرك كذلك أهمية استخدام هذه الآليات والأدوات لتوفير فرص الممارسة الحقيقية للديمقراطية وحرية الرأي، والمشاركة الفعّالة في العمل السياسي، وفي تحديد صلاحيات السلطة والحد من هذه الصلاحيات، والحدّ كذلك من استبداد السلطة وطغيانها على المجتمع والناس.

ما دامت هذه الآليات تعمل وفق منطلقات وتوجهات نحددها نحن.. ولا يحدّدها غيرنا، وما دامت تعمل في مجال نحدّده نحن ولا يحدّده غيرنا، وما دامت تيسّر لنا اتخاذ مواقف نرسمها نحن ولا يرسمها غيرنا، وما دامت في خدمة مقاصدنا وأهدافنا نحن، وليست في خدمة أهداف ومقاصد غيرنا.

حتى يتم تأسيس جديد لفكر إسلامي لا ينتمي لمذهب دون آخر.. ولا يأخذ من مذهب دون آخر... فكر مفتوح على العصر.. وعلى مشاكل العصر التي يعاني منها المسلمون اليوم في كل مكان...

فكر يعبر عن حقيقة الإسلام كفضاء حضاري فريد ومتميز

عن غيره من الفضاءات، وعن غيره من الثقافات، وعن غيره من الحضارات، في يسره وتسامحه.. وفي رحمته لأهله وللآخرين من حوله...

ولعل هذا الكتاب هو مساهمة صغيرة متواضعة في هذا الاتجاه...

والله من وراء القصد...

سالم القمودي

2005

الفصل الأول

مدخل

(الإسلام غير...)

عندما نتحدث عن فصل الدين عن الدولة أو عن وصلهما نجد أنه من المهم أولاً أن نحدّد (منهجياً) الدين الذي نقصده بالفصل أو بالوصل مع الدولة، وأن نقف على حقيقة هذا الدين الذي نقصده ومدى قبوله للفصل أو الوصل مع الدولة. وأن نتعرّف على طبيعة شريعته وعلى ما تتضمنه من منظومات للمعاملات والعلاقات بين الناس، ومدى صلاحيتها لضبط شؤون حياتهم وطرائق عيشهم وما تحمله هذه الشريعة من مبادىء وأحكام وقواعد ومعايير، ومدى قدرتها على قيادة الحياة العامة ومدى قدرتها على تأسيس مجتمع وعلى بناء دولة يمكن أن تتحقق فيها الاشتراطات التي يسعى إليها أي اجتماع إنساني يطمح إلى تأسيس مجتمع سياسي اجتماعي يقوم على العدل والشورى وعلى الأخوة والمساواة بين الناس وإلى قيام دولة تتمتع بالوحدة والاستقرار والاستمرار في أداء دورها في الواقع السياسي الاجتماعي، وأن ندرك من خلال ذلك دور هذه الشريعة وما جاءت به من هذه الأحكام والقواعد في الحياة العامة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، ومدى تأثير هذا الدور في الواقع الإنساني، ومدى استيعاب هذه الشريعة لاختلاف الزمان والمكان وتغير الظروف والأحوال، ومدى استغراقها لما يطرأ من أحداث ولما يستجد من وقائع ومشكلات في الواقع الإنساني السياسي

والاقتصادي والاجتماعي ومدى اختلافها في ذلك عن غيره من الشرائع والرسالات الأخرى...

لأن الشريعة تختلف والمنهاج يختلف من شريعة إلى أخرى ومن رسالة إلى أخرى.... نعم، إن الدين واحد، وهو الإسلام: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1]. وما كان أنبياء اللّه ورسله إلاّ مسلمين مخلصين الدين للّه... لكن شرائعهم كانت تختلف، ومناهجهم كانت تختلف، وطرائقهم كانت تختلف، ومعجزاتهم كانت تختلف، وعلاقات شرائعهم ومناهجهم بشؤون الحياة ونظمها وأحوال ضبطها كانت تختلف من نبي إلى نبي ومن رسول إلى رسول ومن شريعة إلى أخرى، ومن رسالة إلى رسالة، فللتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[2].

وعلينا كذلك أن نقف من جهة أخرى على حقيقة المكان الذي ظهرت فيه الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، وما كان يجري فيه من ظلم وعسف وجور باسم الدين ومن هيمنة للكنيسة والباباوات على الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي في ذلك الوقت، وأن نتعرف من خلال ذلك أيضاً على السياق التاريخي الثقافي الاجتماعي الذي أثيرت فيه هذه الدعوة، والأسباب التي دعت المفكرين والكتّاب والسياسيين في تلك البقاع من العالم إلى

(1) سورة آل عمران، الآية 19.

(2) سورة المائدة، الآية 48.

المطالبة بفصل الدين عن الدولة. وأن ندرك على وجه الحقيقة علاقة كل ذلك بنا نحن المسلمين، وبشخصيتنا الإسلامية، وعلاقته بحقيقة ديننا الحنيف.. ديننا الجامع الكامل الخاتم لكل الرسالات والأديان والرسل والأنبياء.

ونحن نعلم جميعاً أن مصطلح فصل الدين عن الدولة مصطلح غربي لا علاقة له بالإسلام، أو بالفكر الإسلامي أو بالثقافة الإسلامية، بل هو مصطلح دخيل على الفكر الإسلامي الأصيل، وعلى سياقه الديني التاريخي الثقافي السياسي الاجتماعي. فقد ظهر هذا المصطلح في أوروبا في نهايات القرون الوسطى وبدايات عصر النهضة... ظهر للتخلص من تدخلات الكنيسة في الحياة السياسية والاجتماعية، بل والعلمية أيضاً، وللتخلص من استبدادها وطغيانها على الساسة وعلى الحكومات، واستغلالها للدين الذي ينادي هذا المصطلح بفصله عن الدولة. وللتخلص كذلك من بطش البابوات ومن محاكم التفتيش القمعية التي كانت تقام باسم الدين وباسم الكنيسة وباسم البابوات لإرهاب المفكرين والعلماء. أولئك البابوات الذين «ادعوا ما ليس لهم بحق، وسلبوا سلطان اللّه في ملكه وزعموا لأنفسهم العقاب والثواب والغفران من دون اللّه، كما قال (مارتن لوثر) صاحب مذهب البروتستانت: إن البابوات ورجال الدين المسيحي يتغفلون الناس ويسلبون أموالهم عن طريق بيع صكوك الغفران. كما ادعى البابوات في روما أنهم خلفاء اللّه في أرضه، وأن لهم حق تعديل التعاليم الدينية، فأحلّوا ما حرّم اللّه، وحرّموا بعض ما أحلّه، وفرضوا الجزية على الناس وعلى البهائم، وخصّوا أنفسهم بشلح من يعارض سلطانهم وطرده من ملكوت رحمة اللّه في الأرض والسماء. واعتدوا على سلطان الملوك والأمراء والحكّام، وانتشرت

في القرون الوسطى في أوروبا عادة تتويج الملوك والأمراء ثم استغلّ الملوك والأمراء هذه الشرعية في الحكم التي يضفيها عليهم البابا فادّعوا أن لهم على الشعوب حقاً إلهياً مقدّساً، فلهم أن يفعلوا بالشعوب ما شاءوا دون اعتراض من الناس، فلا حقّ لأحد، ولا حرية لأحد، ولا مال لأحد إلاّ بقدر ما يسمح ويشرّع الملك لأهل مملكته ما دام قد تلقّى حقّه الإلهي عن طريق الممثل المباشر للّه في الأرض، وهو البابا، وكان الملوك يدفعون الكثير من الأموال للباباوات لقاء تسليطهم على شعوبهم، وكانت كل مملكة في أوروبا تتكون من عدة إمارات وكان كل أمير على إقطاعية يدفع الكثير إلى الملك مقابل أن يملك الإقطاعية بدوره بأرضها وساكنيها من أناس وحيوانات، ويستبد بالجميع كيف شاء. إن أمير الإقطاع كان إذا باع أرضه التي يملكها أو بعضها يتبعها ويدخل في البيع ما عليها من زرع وشجر وإنسان وحيوان.

فلما إن ساءت الحال في أوروبا في القرون الوسطى، وبلغ الظلم والاستبداد بالمخلوقات مبلغاً لم يبلغه في أظلم عصور التاريخ القديم، ثار الناس على هذه الأوضاع فنادى (مارتن لوثر) بالإصلاح الديني وتبعه الكثيرون من الناس، ونشأ المذهب البروتستانتي، وكان من آثاره رغبة الشعوب في التحرر من سلطان الملوك، وقامت الثورات ومنها الثورة الفرنسية، ونادى المفكرون والحكّام بفصل أمور الدين عن أمور الدنيا. وكان هذا الفصل سهلاً ممكناً مستساغاً، لأن الديانة المسيحية لم تشمل تنظيم أمور الدنيا للمجتمعات تنظيماً كاملاً.

وبدأت أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر من ميلاد المسيح تنظيم أمور المجتمع من بيع وشراء، ورهن وتعامل فيما بين

الناس فوضعت لذلك القوانين الوضعية ومنها ما ينظم العلاقة بين الحكومات والأفراد، وما ينظم العلاقات بين الدول بعضها البعض.. ولئن ساغت هذه التفرقة عندهم لما مرّ ذكره، فهي غير سائغة لدينا بالنسبة للدين الإسلامي[1] «لما يتمتع به الإسلام من إمكانات هائلة للتشريع ومن استغراق لما يطرأ من أحداث ولما يستجد من وقائع ومشكلات ومن منظومات لضبط المعاملات بين الناس ومن أنساق للعلاقات بين المجتمع المسلم وبين غيره من المجتمعات الأخرى، مما يجعل من شريعة الإسلام شريعة تختلف عن غيرها من الشرائع في علاقتها بالدولة، وفي علاقتها بالسياسة، وفي علاقتها بالحياة العامة وقيادتها لها.

لذلك يجب أن يفحص مصطلح الفصل بين الدين والدولة من خلال الواقع التاريخي الثقافي الاجتماعي الذي ظهر فيه، بعد الوقوف على حقيقة هذا الواقع، وعلى مدى الاختلاف والتباين الشديدين بينه وبين واقعنا الثقافي الاجتماعي الذي نعيش فيه، حيث لا وجه للمقارنة بين الأوضاع التاريخية الثقافية السياسية الاجتماعية لتلك المجتمعات الأوروبية التي ظهر فيها هذا المصطلح وبين الأوضاع التاريخية الثقافية الاجتماعية السياسية للمجتمعات الإسلامية. لأن المكان غير المكان، وتاريخه غير تاريخنا وثقافته غير ثقافتنا، فالمجتمعات الإسلامية تختلف عن المجتمعات الأوروبية والسياق الديني الثقافي الاجتماعي في الإسلام يختلف عن السياق الديني الثقافي الاجتماعي في المسيحية. والشخصية الإسلامية

(1) علي علي منصور: **المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي** ـ مقارنة بين الشريعة والقانون ـ الطبعة الثانية ص 44-45-46 دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت 1971.

تختلف عن الشخصية الأوروبية وتتميز عنها في بنائها الفكري الثقافي الاجتماعي وعلاقة المسلم بواقعه الديني الثقافي الاجتماعي تختلف عن علاقة غيره بواقعه الديني الثقافي الاجتماعي، ودور الإسلام في الحياة العامة السياسية والاجتماعية للمجتمع المسلم يختلف عن دور غيره في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية.

فالمسيحية التي ظهرت في مجتمعاتها الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة «قد تقبل قسمة الحياة والإنسان شطرين: شطر للدين وشطر للدولة أو بتعبير الإنجيل: شطر للّه وشطر لقيصر، فتعطي ما لقيصر لقيصر، وما للّه للّه.

أما الإسلام فيرى الحياة وحدة لا تتجزأ، ويرى الإنسان كياناً واحداً لا ينفصم، ويرى أن اللّه هو رب الحياة كلها، ورب الإنسان كله، فلا يقبل قيصر شريكاً للّه فللّه ما في السموات وما في الأرض، ومن في السموات ومن في الأرض، وقيصر ومال قيصر كله للّه، فلا يجوز أن يستولي على جزء من الحياة ويوجهها، بعيداً عن هدى اللّه.

إن الإسلام يأبى إلاّ أن يوجّه الحياة كلها بأحكامه ووصاياه وأن يصبغها بصبغته، وهي صبغة اللّه، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾[1] ويضفي عليها من روحه الصافية، وهي روح ربانية الغاية، أخلاقية المنزع، إنسانية المضمون»[2].

ولذلك فإن علاقة الدين بالدولة في الإسلام تختلف عن علاقة الدين بالدولة في المسيحية وعلاقة الدين بالحياة العامة في الإسلام

(1) سورة البقرة، الآية 138.

(2) د. يوسف القرضاوي: التطرف العلماني في مواجهة الإسلام، ص 27 ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 2001.

تختلف عن علاقة الدين بالحياة العامة في المسيحية، لأن المسيحية «لا تملك تشريعاً مفصّلاً لشؤون الحياة يضبط معاملاتها وينظّم علاقاتها ويضع الأصول والموازين القسط لتصرفاتها، إنما هي روحانيات وأخلاقيات تضمنتها مواعظ الإنجيل وكلمات المسيح فيه. وذلك على خلاف الإسلام الذي جاء عقيدة وشريعة ووضع الأصول لحياة الإنسان من المهد إلى اللحد»[1]. وهو ما يميز شريعة الإسلام عن غيرها من الشرائع، ويجعل منها شريعة جديرة بقيادة الحياة، ومؤهلة تأهيلاً كاملاً لاستيعاب ما يطرأ من وقائع، وما يستجد من مشكلات في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي.

فالإسلام كشريعة ومنهاج يختلف عن غيره من الرسالات والشرائع السابقة عليه بما يتضمنه من أنساق للعلاقات والمعاملات بين الناس ومن قدرة على التشريع لقيادة الحياة العامة في المجتمع المسلم وبما يقرره من أحكام وقواعد ومعايير تؤسس للاجتماع السياسي وتجعل من الشورى مبدأ أصيلاً من مبادىء الحكم في المجتمع المسلم وتجذر الأخوة والمساواة وتقيم العدل بين الناس وتنشر الإحسان بينهم. مما يجعل له مكانة خاصة به دون غيره من الرسالات عند الكلام عن الوصل أو الفصل بين الدين والدولة أو عند الحديث عن علاقة الدين بالسياسة في الإسلام، أو عند الحديث عن دور الدين في الحياة العامة للمجتمع المسلم.

والإسلام ـ إضافة إلى هذه القدرات والإمكانات التشريعية العامة التي تجعل منه شريعة تختلف عن غيرها من الشرائع وتتميز بها عنها، ينفرد بجملة من الاعتبارات أو الأسباب التاريخية الاجتماعية

(1) المصدر السابق، ص 23.

التي لا يشاركه فيها دين آخر، أو رسالة أخرى:

* فالإسلام هو الدين الخاتم:

ولأنه هو الدين الخاتم للرسالات وللمرسلين ولأن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع الدينية ولأن القرآن هو آخر الكتب السماوية فهو لذلك شامل لما جاء به الأنبياء والمرسلون من قبل ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[2].

ولأن الإسلام هو الدين الخاتم فقد «مثّل منذ البداية لدى المسلمين أنفسهم أسمى صورة من صور الحياة الدينية والدنيوية على حد سواء. وقد وضع حداً نهائياً لحركة الوحي العام نفسه. فرسول الإسلام هو خاتم الرسل والوحي «المحمدي» هو آخر وحي يتنزّل على بشر. فهو لهذا يعبر عن الحالة النهائية للمعرفة الدينية وللفعل الأخلاقي اللذين ينبغي على الإنسان أن يأخذ بهما استجابة للنداء الإلهي. فالدين الإسلامي إذن هو الهدف أو الغاية التي اتجهت نحوها الإنسانية بتوجيه من اللّه ووحي منه وهو هدف وغاية من حيث إنه تقرير نهائي لا رجعة عنه لمذهب التوحيد الخالص،

(1) سورة آل عمران، آية 84.

(2) سورة البقرة، آية 136.

المطلق، وهو هدف وغاية من حيث إنه تقرير نهائي وحاسم لأسمى ما على الإنسانية أن تلتزم به من أخلاق ومعاملات وفعل على الأرض»[1].

وهو الدين الجامع:

الذي جاء جامعاً للحكمة والموعظة الحسنة، جامعاً للعقيدة والشريعة، جامعاً للإيمان والعمل، واضعاً الأصول المنظمة لحياة الإنسان وطرائق عيشه وكسبه، شاملاً للمبادىء التي ينبغي أن يتخذها الإنسان هدفاً وغاية له، وللقيم التي ينبغي أن يتطلّع إليها أو أن يسعى إلى تحقيقها في الواقع، وللمعايير التي ينبغي أن يتخذها الإنسان نبراساً له في حياته ليحقق لنفسه الخير والسعادة في الدنيا والآخرة.

ولم يفرط في شيء من ذلك ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[2] ولذلك فهو يحوي الأصول والكليات التي تعود إليها فروع كل شيء وجزئيات كل شيء مما يقيم أمور الدين وتقوم عليه شؤون الدنيا وتتأسس بموجبه منظومات المعاملات بين الناس وتنتظم به العلاقات بينهم.

وهو الأصل الذي يعود إليه أي اختلاف وهو الحكم في أي اختلاف وعلى أي اختلاف «ولهذا شمل التشريع الإسلامي الحلال والحرام في حياة الفرد كما نظّم الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة، ونظّم شؤون المبادلات والمعاملات في المجتمع بين الناس

---

(1) د. فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الطبعة الثالثة ـ ص 8 ـ دار الشروق للنشر والتوزيع ـ عمان 1988.

(2) سورة الأنعام، آية 38.

بعضهم وبعض، كما عني بشؤون الإدارة والمال والسياسة الشرعية، وكل ما يتعلق بحقوق الراعي والرعية، وكذلك بالعلاقات الدولية بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم مسالمين ومحاربين»[1].

وهو الدين الجامع الذي جاء تبياناً لكل شيء ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2] وهو الدين الذي أتمّ اللّه به نعمته على عباده ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[3] فهو الجامع حقاً لنعم اللّه ولهديه ورحمته للعالمين.

وفي ذلك يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم واصفاً كتاب اللّه ككتاب جامع «كتاب اللّه فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه، ومن ابتغى الهدي في غيره أضلّه اللّه. وهو حبل اللّه المتين، هو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تبلس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾[4]. من قال به صدق، ومن عمل به أجر ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[5].

(1) د. يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية، الطبعة الثانية ـ ص 54 ـ دار الصحوة للنشر والتوزيع ـ القاهرة 1994.

(2) سورة النحل، الآية 89.

(3) سورة المائدة، الآية 3.

(4) سورة الجن، الآيتان: 1 - 2.

(5) الترمذي ـ جزء 11 ـ ص 30 ـ طبع الصاوي.

* وهو الدين المهيمن:

ولأن الإسلام هو الدين الخاتم، ولأنه الدين الجامع فهو الدين المهيمن على ما قبله من الرسالات والشرائع الشهيد عليها، الشهيد على أنها حق وعلى أنها من عند الله سبحانه وتعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

* وهو الدين المحفوظ:

بحفظ الله لكتابه القرآن الكريم ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾[2].

ولذلك فهو لم يتعرّض للتحريف والتبديل الذي تعرضت له الرسالات الأخرى والكتب الأخرى التي سبقته، حيث كان بعض أتباع هذه الرسالات... ﴿يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[3].

ولأنه الدين المحفوظ فهو ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾[4] وهـــو ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ

---

(1) سورة الحجر، الآية: 9.
(2) سورة المائدة، الآية 48.
(3) سورة البقرة، الآية 79.
(4) سورة فصلت، الآية 42.

ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1].

* وهو الدين الخالد:

ولأنه الدين المحفوظ فهو الدين الخالد عبر الزمان والمكان، المتعالي على الزمان والمكان الصالح لكل زمان ومكان بمبادئه الجامعة وبأحكامه الكلية وباستيعابه لتغيرات الزمان والمكان. ولأنه كذلك فهو يتضمن من المبادىء والأحكام ما يتسع لأي تغيير، ولأي تحول، ولأي تطور في حياة الإنسان وفي واقعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

ولأنه كذلك فهو يؤسس لمجتمع إنساني يسع كل الناس مجتمع إنساني يقوم على المساواة وعلى الأخوة وعلى الحرية والعدل والشورى بين الناس... ويقوم على احترام الإنسان وتكريمه وحفظه في حياته ودمه وعرضه وماله وسائر حرماته.

ولأنه كذلك فيجب أن يكون موصولاً بالحياة العامة للمجتمع المسلم.. يجب أن يكون موصولاً بالمضمون الذي تقوم عليه الحياة العامة للمجتمع المسلم.. يجب أن يكون موصولاً بالمبادىء والأحكام والمعايير التي يقوم عليها المجتمع المسلم فترتبط به وتخضع لشريعته حتى تتحقق مقاصده في الواقع.

* وهو الدين العالمي أو الدعوة العامة:

ولأن الإسلام هو الدعوة العامة أو الرسالة العالمية فهو يتوجّه بدعوته إلى الناس كافة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا

(1) سورة هود، الآية 1.

وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾[1].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾[2]
﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾
لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[3]. ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى
نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾[4].

فالإسلام ليس ديناً خاصاً لقوم دون غيرهم، أو جماعة دون أخرى، في مكان دون آخر، بل هو دعوة عامة ورسالة عالمية تخاطب الناس جميعاً، «وما من شك في أن الديانات السماوية التي نزلت على الرسل قبل الإسلام لم تكن عامة، وإنما كانت خاصة مقصورة على علاج بعض ما فشا من عيوب وآثام في جماعات معينة ولذا نجد بعض الرسل أرسل على التحديد إلى مائة ألف (يونس عليه السلام) وكذلك نجد رسولين من قبل الله في زمن واحد كل منهما أرسل إلى جماعة معينة كما هو الشأن بالنسبة إلى (إبراهيم ولوط عليهما السلام)»[5].

ولأنه كذلك فهو يخاطب الناس كافة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

(1) سورة سبأ، الآية 28.

(2) سورة ص، الآيات 87-88.

(3) سورة يس، الآيات 69-70.

(4) سورة الفرقان، الآية 1.

(5) علي علي منصور: **المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي** ـ مقارنة بين الشريعة والقانون ـ الطبعة الثانية ـ ص ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت 1971.

﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

ولأننا ـ هنا ـ نتحدث عن الإسلام الدين الخاتم الذي أنزل على النبي الخاتم محمد ﷺ... نتحدث عن الشريعة الخاتمة... نتحدث عن شريعة القرآن وعن علاقة هذه الشريعة بالحياة العامة، وعن علاقتها بالسياسة، وعن علاقتها بالدولة، من حيث الفصل أو الوصل، ولأننا هنا نتحدث عن منهاج الإسلام الذي يختلف عن غيره من المناهج... في سعته للحياة وتطورها وتغيرها وانتقالها من حال إلى حال، ولأننا هنا نتحدث عن الإسلام وعن المجتمعات الإسلامية التي لم تعرف في تاريخها معنى لفصل الدين عن الدولة أو عن الحياة العامة للمجتمع ولا نتحدث عن المسيحية أو عن المجتمعات الأوروبية الغربية التي ظهر فيها مصطلح الفصل بين الدين والدولة، فإننا نقول إن الكلام عن فصل الدين عن الدولة أو عن وصلهما في الإسلام هو غير الكلام عن فصل الدين عن الدولة في المسيحية أو في المجتمعات الأوروبية الغربية، بل إن المطالبة بتطبيق هذا المصطلح في المجتمعات الإسلامية بشكل كامل مطلق بحيث يبتعد الدين عن الحياة العامة أو تتحول السياسة بشكل تام عن الدين، أو أن تتحول الدولة ـ وهي دولة لمجتمع مسلم ـ إلى دولة علمانية لا علاقة لها بمبادىء الدين وقواعد الشرع ومقاصده في مواقفها وتوجيهاتها وفي مبادئها ومعاييرها وفي قوانينها وقراراتها وفي بنيتها الثقافية والاجتماعية، إنما هي في حقيقة الأمر مطالبة تدخل في باب الاغتصاب... اغتصاب

---

(1) سورة الأعراف، الآية 158.

المقارنات بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الإسلامية، وبين الثقافة المسيحية الأوروبية الغربية والثقافية الإسلامية، وبين الشخصية الأوروبية والشخصية الإسلامية وبين التجربة السياسية الأوروبية والتجربة السياسية الإسلامية.. وهي محاولة تدخل أيضاً في باب اغتصاب المصطلحات، ونزعها من سياقها التاريخي الاجتماعي ومحاولة تطبيقها في غير واقعها، أو في غير مكانها الذي تناسبه، أو في غير واقعها الثقافي الاجتماعي الذي ظهرت فيه أو في غير واقعها الذي أفرزها نتيجة أسباب واعتبارات تاريخية ثقافية اجتماعية سياسية خاصة بتلك المجتمعات دون غيرها.

لأن الإسلام غير.. في علاقته بالحياة العامة للمجتمع، وفي علاقته بالسياسة، وفي علاقته بالدولة.. لأن الإسلام غير... بسبب اكتمال شريعته كشريعة لدين خاتم، وكشريعة لدين مهيمن على ما قبله.. ولأن الإسلام غير.. بسبب حفظ شريعته من التغيير والتحريف.. ولأن الإسلام غير... بسبب تعالي شريعته على الزمان والمكان، وقدرتها على استيعاب ما يطرأ من وقائع وأحداث ومشكلات في الواقع، وما يستجد من معارف وما يكتشف من علوم، وما يحدث من تطور في أساليب الحياة وطرائق العيش... ولأن الإسلام غير... ـ على هذا النحو ـ كان ذلك كافياً ليكون الإسلام جديراً بقيادة الحياة.. جديراً بقيادة الناس أجمعين..

ولذلك فإن أي محاولة لفصل الدين عن الدولة أو إبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم سرعان ما تخسر علاقتها بالواقع وتنهار، سواء أكانت هذه المحاولة من قبل السلطة، أم كانت من قبل بعض المثقفين أو السياسيين المبهورين بثقافة الغرب وحضارة

الغرب الذين ينسبون كل تقدم إلى مسألة فصل الدين عن الدولة، ولا يسألون أنفسهم عما تمّ فصله حقيقة عن الدولة في المجتمعات الغربية: هل هو الدين المسيحي الأصيل أم هو دين الكنيسة والباباوات الذين اكتبوه بأيديهم!!!؟.

الفصل الثاني

الإسلام والسياسة

الإسلام دين وليس سياسة، ولكنه دين يؤسس للسياسة.. فيضع لها من المبادىء والأحكام والقيم والمعايير ما يمكنها من إقامة المجتمع السياسي على أسس وقواعد تحقق له الوحدة والقوة والعزة والمنعة وتجذر الأخوة والمساواة بين أفراده وتقيم العدل بين الناس، ويرسم لها ـ من خلال ذلك ـ الأطر الناظمة لحركة المجتمع وتعامل أفراده وتفاعلهم فيما بينهم، ويمهّد لها السبل التي يمكن أن تسلكها في سيرها نحو تحقيق الخير العام للمجتمع، ونحو تحقيق آماله وطموحاته ومقاصده وغاياته... فهو يؤسس للسياسة ابتداءً بما يضعه من أسس للبناء السياسي الاجتماعي لا يقوم المجتمع السوي إلاّ عليها، ولا يحقق وحدته وقوته إلاّ بها ولا يتمتع بالاستقرار إلاّ من خلالها، وهو يؤسس للسياسة بعد ذلك بما يحدّده لها من مقاصد وغايات ينبغي أن نتطلّع إليها ونطمح إلى تحقيقها كمقاصد وغايات للمجتمع.

فالإسلام يؤسس للسياسة:

بما يعلنه من مساواة بين الناس ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾[1] فلا فرق بين إنسان وآخر أو بين

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

جنس وآخر أو بين عرق وعرق، أو بين لون ولون إلاّ بالتقوى والعمل الصالح.

وفي هذا يقول الرسول الكريم ﷺ في خطبة الوداع مبيناً أصل وحقيقة هذه المساواة بين الناس: «يا أيها الناس إن ربكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل، إلاّ بالتقوى، ألا هل بلغت... اللّهم فاشهد».

وما يقرره من أخوة بين المؤمنين ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾﴾[1]، أخوة تنفي أي تعالٍ أو طغيان أو استبداد من جانب على جانب أو من جماعة على جماعة أو من فئة على أخرى.

وبما يقرره كذلك من وحدة تجمع بينهم ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾[2]، وحدة تجعلهم على قلب رجل واحد كأنهم بنيان مرصوص يشد بعضه بعضاً... وحدة تحقق لهم القوة وتمنحهم العزة والمنعة.

والإسلام يؤسس للسياسة، بل يؤسس للمجتمع السياسي بما يضعه من تشريعات للفرد والأسرة، ومن منظومات للعلاقات والأحوال الشخصية، ومن أحكام للمعاملات بين الناس وبما يضعه من مبادىء للقضاء وإقامة العدل وحفظ الحقوق، والعمل على وحدة المجتمع وأمنه واستقراره.

وبما يفرضه من واجبات عامة على الجماعة المسلمة

(1) سورة الحجرات، الآية 10.

(2) سورة الأنبياء، الآية 92.

كالجهاد وإعداد القوة وتجهيز الجيوش للدفاع عن ديار الإسلام، وبما يرسمه من أحكام للعهود والمواثيق وإبرام الاتفاقيات والمعاهدات، وبما يحدّده من مبادىء تضبط علاقات المجتمع المسلم مع غيره من المجتمعات والدول الأخرى في السلم والحرب.

والإسلام يؤسس للسياسة من خلال إرساء مبدأ الشورى وتجذيره بين الناس كأصل من أصول الحكم في المجتمع المسلم يجب أن تؤسس عليه حركة الممارسة السياسية في المجتمع، حتى تتهيأ الفرص لممارسة فاعلة للعمل السياسي بين الناس وحتى تقوم الحياة السياسية الاجتماعية في المجتمع المسلم على الأخوة والمساواة، وتقوم على العدل والشورى وحرية الرأي وحفظ كرامة الإنسان ليقوم المجتمع بقوة أفراده، ويرقى برقيهم، ويتقدم بتقدمهم، ويستقر باستقرارهم.

وهو يؤسس للسياسة بل يؤسس للاجتماع السياسي من خلال التأكيد على جملة من المقاصد التي يكتمل بموجبها الاجتماع الإنساني، ويستقر في الواقع السياسي الاجتماعي، ويستمر في أداء دوره فيه: كحفظ النفس والمال وحفظ العقل وحفظ النسب والعرض، وإقامة العدل بين الناس، ودفع الظلم عنهم، وحفظ حقوقهم الخاصة والعامة وهو بذلك يؤسس لمجتمع سياسي مميز عن غيره من المجتمعات ويختلف عنهم بمضمونه... بمبادئه... بأحكامه... بما يبشّر به ويسعى إلى تحقيقه في الواقع من أخوة ومساواة وحرية وعدل وشورى وإحسان بين الناس.

ولأن الإسلام يؤسس للسياسة، بل يؤسس لبناء المجتمع السياسي فهو إذن يؤسس للدولة... يؤسس للدولة من حيث

المضمون الذي تقوم عليه ـ أو الذي يجب أن تقوم عليه الدولة في المجتمع المسلم ـ من حيث المكوّنات الأساسية الضرورية التي يرتكز عليها بناء الدولة أو التي يقوم عليها بناء الدولة، ومن حيث المبادىء والأحكام والقواعد والمعايير التي يقرّرها ويرسم ملامحها العامة لينتظم بموجبها المجتمع، ويتأسس عليها الاجتماع السياسي، ومن حيث المنهاج الذي ينبغي أن يعمل به المجتمع أو أن يعمل من خلاله على تطبيق هذه المبادىء والقيم والمعايير ليسود العدل وتتحقق الشورى وتتجذّر قيم الأخوّة والمساواة بين الناس، ومن حيث الغايات التي يطمح إليها المجتمع من خلال سعيه إلى تحقيق مقاصد الدين في المجتمع.

وهذا التأسيس هو ما تحقق فعلاً في (دولة المدينة) على المستوى الديني حيث أصبح الدين هو المضمون الذي يقوم عليه المجتمع المسلم أو الذي يقوم به المجتمع المسلم، ويسعى إلى تحقيق مقاصده في الواقع السياسي الاجتماعي، وكذلك على المستوى السياسي الاجتماعي خاصة على مستوى الأخوة والمساواة التي تحققت في ذلك المجتمع بأسرع مما كان يتوقع الناس، في ذلك الوقت، وعلى مستوى الوحدة الدينية السياسية الاجتماعية التي تجذرت في المجتمع نتيجة لذلك، وعلى مستوى توفر فرص المشاركة في العمل السياسي والاجتماعي بل على مستوى المشاركة في القرار السياسي، بل العسكري أيضاً من خلال الشورى، مما أدّى إلى قيام مجتمع موحّد، قوي، متماسك، يتمتع بالاستقرار، ويملك مقوّمات الاستمرار في الواقع السياسي الاجتماعي ويتمتع فوق ذلك بالقوة والعزة والمنعة، وهذا التأسيس هو ما جعل من هذه الدولة وهي دولة صغيرة ناشئة ترسل الرسل إلى الدول الكبرى في ذلك الوقت

إلى فارس والقسطنطينية إلى الفرس والروم... إلى كسرى وقيصر لتدعوهم إلى الإسلام... إلى الدين الجديد الذي جاء به محمد ﷺ.

ولو لم يكن الأمر كذلك حقاً... ولو لم يكن هذا الدين قادراً على تأسيس مجتمع يملك مقومات وشروط الاستقرار والاستمرار في الواقع وعلى تأسيس دولة تملك مقومات الحفاظ على وحدتها والدفاع عن شرعية وجودها... دولة قادرة على تحقيق مقاصد الدين في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي... قادرة على تجسيد مبادىء الدين وتجذير أركانه وأصوله وأحكامه وقيمه ومعاييره... قادرة على التعامل مع الجماعات والمجتمعات والدول الأخرى، وعلى إظهار قدرة الدولة التي أسسها هذا الدين الجديد على للحفاظ على وحدتها، والدفاع عن شرعية وجودها وتأكيد هذا الوجود من خلال إدارة الصراع ضد الأعداء المتربصين بها، والانتصار عليهم... ولو لم يكن هذا الدين قادراً على ذلك لعاد العرب المسلمون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام إلى ما كانوا عليه قبل الرسالة... قبائل وعشائر متفرقة... وتناحر واقتتال.. ونهب وسلب... ولما انتظموا في مبايعة وشورى ودولة، وخليفة رئيساً للدولة، ومسؤولاً عن جعل كلمة اللّه هي العليا... فوق الدولة... وفوق الخليفة... وفوق الحاكم... وفوق السلطان.

ولأن الإسلام يؤسس للسياسة ـ على هذا النحو ـ أي بما يضعه من أسس للحكم وقواعد لإقامة المجتمع وتأسيس الدولة فإن على السياسة أن تخضع له، أن تخضع لمبادئه وقيمه ومعاييره، على السياسة أن تخضع له من حيث المضمون الذي تتبناه وتسعى إلى تطبيقه في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، فلا تنحرف عن أحكامه وقواعده، ولا تتعارض مع مقاصده وغاياته، على السياسة أن

تخضع له من حيث ما يقوم عليه المجتمع من مبادىء وأحكام وقيم ومعايير، ومن حيث ما تتبناه من أفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية... وعلى السياسة أن تخضع له من حيث المنهج الذي يقود حركة الفعل لتحقيق العدل والمساواة والحرية والشورى بين الناس... من حيث المنهج الذي يقود حركة الممارسة السياسية ذاتها في المجتمع، وعلى السياسة أن تخضع له من حيث المواقف والتوجهات التي ترسم معالم العلاقة بين السلطة والناس وبين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات...

على السياسة أن تخضع له ولأحكامه ومقاصده فلا تتجاهلها أو تخالفها إلى ما يعارضها أو تتنكر لها لا أن تخضعه هي لأحكامها ومقاصدها كسياسة... فلا تستغله لخدمة مصالحها وأهدافها، ولا تطغى عليه تحقيقاً لمآربها ولا تبرر به ممارساتها، ولا تتخذ منه غطاء لشرعيتها ومصدراً لوجودها ثم تتنكر له في الممارسة والتطبيق.

وإذا كان هناك ما هو دين وما هو سياسة، فنقول هذا من الدين، وهذا من السياسة من حيث الشكل، من حيث الآلية والأداة، فإن ما هو سياسة في المجتمع المسلم من حيث المضمون وليس من حيث الآلية ومن حيث الموضوع وليس من حيث الشكل لا يجب أن يخرج عن مبادىء الدين وأحكامه، وعن أهدافه ومقاصده من حيث هو كمضمون... كموضوع... كفكر... كقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... كعمل وممارسة وتطبيق في الواقع، وليس كآليات وأدوات وطرائق العمل والممارسة.

وإذا ما كان للسياسة ظروفها وأحوالها وتقلباتها ومناوراتها وألاعيبها السياسية، فإن هذا كله لا يجب أن يخرج ـ في المجتمع المسلم ـ عن الأطر الناظمة لحركة المواقف والتوجهات العامة

للمجتمع ـ كمجتمع مسلم ـ ما يهمه بالدرجة الأولى، أو ما يسعى إليه من وراء أي عمل سياسي هو تحقيق مقاصد الدين، وتحقيق مصالح الناس... مصالح المجتمع المسلم، سواء أكان ذلك بالنسبة للمجتمع المسلم نفسه أم كان بالنسبة لعلاقته بالمجتمعات والدول الأخرى.

بمعنى أن هذا كله لا بدّ من أن يصب في نهاية الأمر في خدمة المجتمع المسلم، وليس في خدمة أي سلطة أو أي جماعة قد تستغل ذلك لمصالحها الخاصة، وإذا كان بعض السياسيين يرون أن للسياسة أحكامها الخاصة بها... وأن هذه الأحكام تبرر لهم ما يتخذونه من قرارات وما يتبنونه من مواقف وإجراءات وتوجهات... تدفع إلى الاستبداد بالرأي واحتكار القرار السياسي... أو تدفع إلى الانحراف عن غايات المجتمع ومقاصده، فإن هذا ـ في حقيقة الأمر ـ هو مجرد تبرير ذاتي لتلك القرارات، أو لتلك المواقف والتوجهات... وليس هو تبريراً حقيقياً أو موضوعياً لتلك المواقف والقرارات.

وبمعنى أن هذه الممارسات والوسائل كلها بما فيها من حيل ومكر ودهاء وألاعيب ومناورات سياسية لا يجب أن تكون أو أن تصبح وسائل مبررة أو مشروعة فقط لأنها وسائل لغايات مبررة أو مشروعة سياسية أو اجتماعية هدفها خدمة المجتمع وتحقيق مصالحه أو لأنها مبررة أو مشروعة فقط لأنها من طبيعة السياسة أو من طبيعة العمل السياسي كما يقولون... بل إن على هذه الوسائل أو الممارسات أن تبرر ذاتها بذاتها كوسائل وممارسات مشروعة. لأن الغاية لا تبرر الوسيلة بل إن على الوسيلة أن تبرر ذاتها بذاتها كوسيلة مشروعة لغاية مشروعة...

ولئن جاز هذا في علاقة المجتمع المسلم بغيره من

المجتمعات والدول في (حالات خاصة) كحالات الحرب وتضليل العدو، ومحاولة كسب المواقف السياسية أو الدولية أو غيرها في تلك الحالات، فإن هذا لا يجوز بأي حال داخل المجتمع المسلم نفسه. سواء أكان ذلك بين السلطة والناس أم كان ذلك بين الناس والناس... بل إن هذا لا يجوز في علاقة المجتمع المسلم نفسه بغيره من المجتمعات في غير تلك الحالات الخاصة.

حقاً إن الغاية هي التي تحدد الفعل أو التطبيق، وترسم له أهدافه ومراميه، من حيث المبدأ، ولكنها لا تبرره... لا تبرر التطبيق أو الفعل... لا تبرر الوسيلة التي يتم بها التطبيق أو الفعل، بل إن على الفعل أو التطبيق أن يبرر ذاته بذاته. وإلاّ تحول هو نفسه إلى مغتصب لتبريرات لا تمت له بصلة، تبريرات ليست منه فتؤكد صحته وصدقه وسلامته، وليست له فتعضده وتؤيده.

«فالحرية كغاية تحدّد مبدأ التطبيق، وهو التخلّص من العبودية، والسيطرة والاستغلال والذّل والهوان والعسف والجور والطغيان عن طريق القضاء على هذه الأنماط المضادة للحرية... ولكنها كغاية لا تبرر كيفيات التطبيق أو الفعل، بل إن على كيفيات التطبيق وطرقه وأساليبه أن تبرر نفسها بنفسها، بمعنى أن على هذه الطرق والكيفيات والأساليب أن تقضي على العبودية دون عبودية جديدة من نوع آخر... وأن تقضي على السيطرة دون فرض سيطرة جديدة من نوع آخر... وأن تقضي على الاستغلال دون استغلال، وأن تقضي على العسف والجور والاضطهاد دون عسف وجور واضطهاد...»[1].

(1) انظر كتابنا: **اغتصاب التطبيق**، ـ مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2004.

ولقد نزل القرآن ليطبّق في الأرض... نزل لتتحول آياته وأحكامه إلى فعل وعمل، إلى تصرف وسلوك، إلى عبادات وأحكام ومعاملات بين الناس، إلى مواقف واتجاهات تسعى إلى تحقيق مقاصد الدين في المجتمع، إلى إنجازات مادية ومعنوية في جميع مجالات الحياة الدينية والأخلاقية والسياسية والثقافية والاجتماعية من أجل إقامة مجتمع إنساني مؤسس على مبادىء وأحكام وقيم ومعايير شاملة للحياة الإنسانية في تغيرها وتطورها، وفي انتقالها من طور إلى طور... ومن وضع إلى وضع، ومن حال إلى حال، ومؤسس على منظومات من الأحكام والمعاملات والعلاقات والأحوال الشخصية الضامنة لحقوق الفرد ولحقوق الأسرة في المجتمع.

نزل القرآن من أجل إرساء أنساق الحلال والحرام، والخير والشر، والحق والباطل، والفجور والتقوى، والصلاح والفساد. ومن أجل تأصيل وتجذير مبادىء الأخوة والمساواة والعدل وحرية الرأي والشورى ليوجه من خلال ذلك الأفعال الاجتماعية، ويشكل الأطر العامة للتوجّه السياسي للمجتمع، بل هو الذي يحدّد أحياناً طبيعة الفعل السياسي، أو يوجه إليه، بما يضعه من مبادىء دينية أخلاقية سياسية، تفرض أشكالاً من التعامل دون غيرها في مواقف معينة، كالتعامل مع الدول والمجتمعات الأخرى، ووضع مبادىء السلم والحرب، وطرق معاملة الأسرى، ووضع الاتفاقيات والمواثيق والعهود...

وبالتالي فإن العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة في الإسلام إذا ما نظرنا إليها من حيث المضمون وجدنا أن هذه العلاقة ليست مجرد علاقة تاريخية تخضع لاشتراطات تاريخية موضوعية معينة، تحققت في الماضي، وقد لا تتحقق الآن... ولكنها

علاقة أصيلة، علاقة تفرضها طبيعة الإسلام ذاته كدين خاتم، وكدين جامع، وكدين محفوظ وكرسالة عالمية تخاطب الناس كافة وموجهة إلى الناس كافة كعلاقة تنبع من طبيعة الإسلام ذاته كدين جاء بمبادىء الأخوة والمساواة ودعا إلى إقامة العدل والشورى بين الناس، وإلى الرحمة والإحسان وإلى الوحدة والقوة والعزة والمنعة جاء بما يحتاجه التأسيس الحقيقي للمجتمع السياسي الاجتماعي الإنساني من المبادىء والأحكام والقيم والمعايير.

ولذلك فإن العلاقة بين الدين والدولة لم تنفصم عراها في يوم من الأيام... نعم، قد تضعف.. وقد لا تكتمل، ولكنها لا تنفصل ولا تنفصم و«لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله «دين» يقبل الفصل عن الدولة، كما لم تكن هناك قط «دولة» تقبل أن يفصل الدين عنها. فعلاً كان هناك حكام اتهموا بالتساهل في أمر من أمور الدين كالجهاد، أو مقاومة البدع... الخ ولكن لا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى، أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسّك بالدين، لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس المشروعية لحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي في أية فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين، متميزة عن الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكّلون مؤسسة، بل كانوا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل، أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل»[1].

(1) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 61 - 62 - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1996.

ولم تكن العلاقة بين الدين والدولة مثار تساؤل، ولم يكن أحد يتوقع في المجتمع المسلم أن تقوم سلطة أو نظام أو أن تؤسس دولة دون أن تكون موصولة بالدين.. دون أن تكون في خدمة الدين... دون أن تعمل على تحقيق مقاصد الدين في المجتمع.

وإذا كان هناك من يخشى وصل الدين بالدولة خوفاً من أن تتحول السلطة التي تحكم المجتمع إلى سلطة رجال دين... رجال دين مستبدين... رجال دين قد يتحولون إلى طغاة يحكمون باسم الدين.. ويحتكرون التفسير والاجتهاد دون غيرهم فمن الواضح الذي لا شك فيه أن ليس في الإسلام رجال دين، وأن لا أحد يستطيع أن يدّعي ذلك.. نعم ليس في الإسلام رجال دين أو سلطة دينية تحكم باسم الدين... وليس في الإسلام «قداسة أو عصمة لأعيان أو لمؤسسة يجعل حكمها قاهراً للجمهور، محتكراً للحق الصادر من الله»[1]...

ولا توجد كذلك حكومة دينية في الإسلام... لا توجد حكومة تستطيع أن تزيد أو أن تنقص شيئاً من الدين حتى يمكن أن يقال إنها حكومة دينية، وقد اكتمل الدين وانقطع وحي السماء بوفاة النبي ﷺ ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2]...

وليس في الإسلام «طبقة خاصة تحتكر الاجتهاد أو تتوارثه، إذ ليس فيه كهنوت، ولا (أكليروس)، ولكن هناك عالماً متخصصاً يملك أدوات الاجتهاد، وتتحقق فيه شروطه، فهو الذي يجتهد فيما

(1) حسن الترابي: **السياسة والحكم في الإسلام**، ص 54 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

(2) سورة المائدة، الآية 3.

يعرض عليه من وقائع، ويصدر فيها رأيه بما انتهى إليه اجتهاده، أصاب أو أخطأ»[1].

ليس في الإسلام رجال دين، وإذا ما كان هناك من يحاول أن يستغل ذلك لنفسه أو لفئته أو لطبقته فإن فاعلية المجتمع المسلم، التي تقوم على: تفعيل مبدأ الشورى ـ وهو مبدأ أصيل للحكم في الإسلام ـ وتحويله إلى مؤسسة أو إلى مؤسسات وأجهزة فاعلة للشورى، من جهة، وتفعيل مبدأ الاجتهاد، وهو مبدأ أصيل في الإسلام كذلك، من جهة أخرى، هذه الفاعلية ستكون قادرة ـ على هذا النحو ـ على الوقوف في وجه أي استغلال للدين ومنع أي استغلال للدين ـ بل هي ستكون قادرة كذلك على الارتفاع بمستوى التطبيق في المجتمع المسلم، وعلى الارتفاع بمستوى الممارسة السياسية فيه...

ولم يكن الخلفاء الراشدين أنفسهم رجال دين بالمعنى الذي عرفته أوروبا ـ خاصة في العصور الوسطى ـ أو بالمعنى الذي عرفته الكنيسة أو بالمعنى الذي كان يدعيه الباباوات في أوروبا.... بل كان الخلفاء قادة وعسكريين ورجال سياسة يقودون المعارك ويمارسون مختلف الشؤون الحربية والإدارية والسياسية ويديرون شؤون الدولة في مختلف الميادين والمجالات بما يحقق مقاصد الدين، ويرسي دعائم العدل والأخوة، والمساواة بين المؤمنين، ولم يدع أحد منهم أنه رجل دين، رغم تفقههم في الدين واجتهادهم فيما يعرض عليهم من وقائع وأحداث وفيما يطرأ من مشكلات، ورغم سابقتهم في الإسلام وصحبتهم لرسول الله ﷺ.

(1) د. يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص 45 ـ دار الشروق ـ القاهرة 2001.

ولم تكن حكوماتهم (إن جاز التعبير) حكومات دينية، بل كانت حكومات رأي وشورى واجتهاد لاستظهار حكم اللّه وتحقيق مقاصد الدين بما يحقق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، إدراكاً منهم بأن شرع اللّه يهدف إلى مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة.

فلم تكن الخلافة خلافة دينية، بل كانت خلافة سياسية اجتماعية مسؤولة ـ بطبيعة الحال ـ عن تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع باعتبارها حكومة لمجتمع مسلم.

نعم، لا توجد حكومة دينية في الإسلام ولكن توجد حكومة لمجتمع مسلم ولا توجد كذلك سلطة دنيوية وسلطة دينية في المجتمع المسلم بل هناك سلطة واحدة وحكومة واحدة غايتها إدارة المجتمع أو إدارة الدولة بما يكفل تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع المسلم وحفظ كرامة الإنسان وتهيئة الفرص والسبل له للعمل على تحقيق سعادته في الدنيا والآخرة.

... حكومة ينبغي ـ من أجل ذلك ـ أن تمارس الحكم في المجتمع المسلم بمنهاج الإسلام، حتى يتحقق الوصل الحقيقي بين الدين والحياة العامة في المجتمع المسلم، وبالتالي بين الدين والدولة وبين الدين والسياسة من حيث المضمون الذي تتبناه الدولة أو تتبناه السياسة، المضمون الديني الثقافي الاجتماعي، وليس من حيث الشكل أو الآلية أو الهيكل أو نوع السلطة أو شكل الدولة، حكومة ينبغي أن تمارس الحكم بمنهاج الإسلام حتى لا ينفصل الدين عن الحياة العامة في المجتمع المسلم فتتباين مواقفه، وتتعارض توجهاته، بين الفصل والفصل... بين الدين والدولة، فيفقد وحدته وتماسكه بسبب ذلك.

وإذا ما كان الوجود الاجتماعي هو مصدر السلطة السياسية أو هو سبب قيامها فإن هذا لا يجعل منها ـ أو لا يجب أن يجعل منها سلطة سياسية دنيوية خالصة... غايتها لا تتعدى سعادة الإنسان في الدنيا وتهمل سعادته في الآخرة، لأن غاية الدولة يجب أن تكون من غاية الوجود الاجتماعي نفسه الذي أنشأها أو الذي كان هو سبب قيامها، وغاية الوجود الاجتماعي المسلم هي الغاية التي يرسمها الإسلام ذاته لهذا الوجود، وهي «إقامة العدل وحراسة الدين، وتوفير مناخات تتيح لأكبر قدر ممكن من الناس أن يعبدوا اللّه في اختيار وتوافق مع قانون الفطرة، ومع مبادىء الإسلام، وأن يحققوا أعلى ما تسمح به ملكاتهم من السمو المادي والروحي والسعادة في الدنيا والآخرة، بعيداً عن كل ضروب الإكراه»[1].

أي إن غاية الوجود الاجتماعي المسلم أو غاية الدولة في الإسلام هي العمل على توفير كل الفرص الخيرة الممكنة التي تؤدي إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وليس سعادة الإنسان في الدنيا فقط، أو سعادة الإنسان في الآخرة فقط، وغض الطرف عن أهمية سعادته في الدنيا، أو نسيان سعادته في الدنيا: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[2].

فالإسلام يهتم بالإنسان في الدنيا كما يهتم له في الآخرة ولذلك فهو «يصل المصلحة العاجلة في الدنيا بالخير الغيبي الآجل

(1) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 322 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1993.

(2) سورة القصص، آية 77.

في الآخرة. ويعظ المسلمين ألا يقعوا في الفصل بينهما في سياسة معاشهم في الأرض لئلا يتورطوا في مزالق الشهوة والهوى، انصرافاً عن المرجوات الاخروية وألا يزدهدوا متاع المعاش ويترهبنوا اعتكافاً وتجرّداً مزعوماً للتعبّد مقصداً للغيب»[1]. ولذلك فهو يهتم بالإنسان في الدنيا فيشرّع له ما ينظم له حياته، ويسخر له ما في الأرض جميعاً، ويصون له ماله، ويعصم نفسه، ويحفظ له عرضه وكرامته... ويأمره بالعمل والمثابرة، ويحثّه على الجد والاجتهاد وعلى السعي والعمل وعلى كسب الرزق من أجل سعادته في الدنيا والآخرة، أي من أجل أن يعمل بما سخّره اللّه ويسرّه له، أو أن يعمل من خلاله على نيل السعادة في الآخرة... كما يعمل به ومن خلاله على تحقيق سعادته في هذه الدنيا كذلك...

ولذلك فإن أي محاولة لفصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم من أجل إقامة سلطة سياسية دنيوية خالصة إنما هي محاولة لا معنى لها، بل هي دعوة غريبة عن الدين الإسلامي الأصيل. وهي تعبّر عن تجاوز غير منطقي، غير موضوعي للواقع الديني الثقافي الاجتماعي وتجاهل لحقيقة الشخصية الثقافية الاجتماعية للفرد المسلم وللمجتمع المسلم على السواء.

كما أن محاولة الزّج بالدين ـ من جهة أخرى ـ في الدولة أو في السياسة كيفما اتفق وفي كل صغيرة وكبيرة، وفيما يمكن أن يكون له علاقة بالدين وبمقاصده وفيما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم إنما هي محاولة تدخل في باب الغلو والتطرف في النظر والعمل.. وفي الفكر والممارسة.. على مستوى الدين وعلى

(1) حسن الترابي: **السياسة والحكم**، ص 85 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

مستوى الدولة، وكذلك على مستوى العلاقة بينهما... بين الدين والدولة...

لأن الدولة بناء ومضمون.. آلية وموضوع.. مؤسسات وهيئات وهياكل وأبنية وتراكيب تنظيمية، وأفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية منها ما يجب أن يكون موصولاً بالدين عاملاً على تحقيق مقاصده في المجتمع المسلم... ومنها ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم مما ييسر لهم طرائق عيشهم وأساليب حياتهم وكيفية ممارستهم لشؤون الحكم والسياسة.

ولذلك فإن مسألة الفصل أو الوصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة ينبغي أن ينظر إليها أو أن يتم البحث فيها على مستويين اثنين، وهما:

• مستوى الآلية:

وهو المستوى الذي يقوم عليه بناء الدولة، والذي يتشكل من المؤسسات الديمقراطية والهيئات السياسية الشعبية الجماهيرية ومن مؤسسات السلطة التي تعمل بها ومن خلالها على إدارة شؤون المجتمع وتطبيق سياساته من وزارات وإدارات وأجهزة، وغير ذلك من الأبنية والتراكيب التي تساعد على تنظيم المجتمع، وعلى ممارسة السلطة فيه، وعلى تقسيم العمل بين هذه المؤسسات والهيئات والهياكل داخل المجتمع، كآليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة في المجتمع.

وهذا البناء يخضع بطبيعته ـ باعتباره آليات وأدوات وطرائق ومناهج للحكم وممارسة السلطة وإدارة شؤون الدولة ـ يخضع

للتطور التاريخي - أي يخضع للتغيير الذي يلحق هذه الآليات والأدوات بحسب تطور الفكر وتقدم العلوم، وبحسب الحاجة إلى هذه الآليات والأدوات والوسائل.

• مستوى المضمون:

وهذا المستوى هو بيت القصيد، وهو نقطة التوافق أو التعارض.. الوصل أو الفصل بين الدين والدولة، وليس الآليات أو الأدوات أو الطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع أو يقوم عليها بناء الدولة كمؤسسات وهيئات وهياكل سياسية تنظيمية إدارية...إلخ.

إذ مثلما تقوم الدولة على بناء من الآليات والأدوات والطرائق والوسائل أو المؤسسات والهيئات السياسية والتنظيمية والإدارية فهي تقوم أيضاً على مضمون: مضمون ديني، أخلاقي، ثقافي، سياسي، اقتصادي، اجتماعي...إلخ، مضمون ينطلق من تطبيق الشريعة، وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع وصولاً إلى العمل على توافق أو انسجام الأفكار والقضايا والنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتبناها الدولة وتعمل على تطبيقها أو تعمل على تحويلها من أفكار مجردة إلى وقائع وأحداث وعلاقات، وإلى أعمال وإنجازات في الواقع، وكذلك ما تصدره الدولة من قوانين وقرارات وما تتخذه من مواقف واتجاهات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية تأخذ طريقها نحو التطبيق العملي مع مقاصد الدين ومبادئه ومعاييره....

والخلط بين هذين المفهومين (المضمون والآلية) أو الخلط بين الدولة كآليات، كبناء، كمؤسسات ديمقراطية وهياكل وتنظيمات سياسية جماهيرية وبين الدولة كمضمون، كموضوع، كأفكار وقضايا

سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.... الخ، وكذلك الخلط بين علاقة كل منهما بالدين من حيث الوصل أو الفصل هو في الحقيقة ما يغذي إشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما يزيد من حدّتها، ويدفع بها إلى أن تكون إشكالية بالغة التعقيد في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي.

هذه الإشكالية التي تقوم ـ أكثر ما تقوم ـ على الآلية، أو على طرائق بناء السلطة وشكل الدولة، وعلى أدوات تنظيم المجتمع السياسي الاجتماعي وليس على المضمون، أي تقوم ـ أكثر ما تقوم ـ «على الشق الشكلي وليس على الشق الموضوعي، إذ إن المضمون أو الشق الموضوعي من السلطة لا يمثل إشكالية إسلامية بالمعنى النظري الدقيق، إذ ليست القضية في الحقيقة، ولم تكن قط، هي أن يحكم الإسلام أو لا يحكم، فذلك تحصيل حاصل لحقائق الإسلام الثابتة في النص والتاريخ على السواء. فكلاهما يؤكد أن الإسلام بالدرجة الأولى، وبحكم التعريف، هو منهاج موضوعي واسع لحكم الحياة»[1].

ولذلك فإن الخطوة الأولى هي أن نفرّق (عند الحديث عن العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة) بين المضمون الديني، الثقافي، السياسي، الاجتماعي....الخ، أو المحتوى الموضوعي الذي تتبناه الدولة وتسعى إلى تطبيقه في الواقع، وبين الآلية التي يقوم عليها بناء الدولة كمؤسسات وهياكل وتراكيب سياسية إدارية تنظيمية كآليات في ذاتها، أو كأدوات بناء وتنظيم للسلطة والمجتمع أو كشكل للحكم في الدولة وأن نبحث من

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 8 ـ من المقدمة المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

خلال ذلك في علاقة كل منهما (المضمون والآلية) بالدين، ومدى توافقه أو تعارضه معه.

وتنبع أهمية التفرقة بين المضمون والآلية أو «بين (الهيكل الشكلي) للسلطة وبين (المحتوى الموضوعي) من أن لكل منهما طبيعته الخاصة من حيث العلاقة بالنصوص: فبينما أسهبت النصوص كثيراً فيما يتعلق بمضمون الحكم ومنهاجه، بحيث يمكن القول بأن النصوص في مجموعها «هي مضمون الحكم ومنهاجه»، فإن لها خطة أخرى فيما يتصل بشكل الحكومة وتركيبها، هي الإكثار من السكوت، الذي هو بذاته في خطة النصوص« نص» بالإحالة على دائرة المباح.

ولقد ترتب عن ذلك أن صار الهيكل الشكلي للسلطة كجزء من دائرة المباح عرضة لتيارات الفقه المتوالية التي تراكمت على هذه الدائرة إبان عصر التدوين وما بعده، حتى كادت تملأُها. وهو ما أدى إلى نتائج خاطئة ناجمة على تكريس الخلط بين الشكل والموضوع سواء في تصور العقل الإسلامي المعاصر أو في تعمّد الفكر العلماني المخاصم»[1].

وهو ما نلاحظه من «خلال النظر في مصطلح (الخلافة) حيث يخلط العقل الإسلامي المعاصر بين (المحتوى الموضوعي) للخلافة الذي يعني في الإسلام وجوب أن تنشأ حكومة تمارس الحكم بمنهاج الإسلام، وبين (نسق شكلي) بعينه يمكن أن تتمثّل فيه تلك الحكومة.

إذ الخلافة (كمحتوى موضوعي) وبغض النظر عن إلزامية الاسم هي فريضة لازمة بنصوص الإسلام. أما الخلافة (كنسق

(1) المصدر السابق، ص 20 من المقدمة.

شكلي) فلا وجود لها في نصوص الإسلام، ولا وجود لها كذلك في تاريخه، لأن الذي أفرزه التاريخ في الحقيقة لم يكن (نسقاً شكلياً واحداً مضطرداً، بل (أنساقاً) متعددة ومختلفة في الجملة والتفصيل»[1].

حيث لم تشكل الخلافة نسقاً شكلياً واحداً مستمراً في التاريخ بل تعددت الأنساق الشكلية بعد الخلافة الراشدة التي لم تستمر طويلاً واختلفت أنماط السلطة وأشكالها وتنوعت إلى ممالك وإمارات وسلطنات دون أن يكوّن أي نسق منها نسقاً شكلياً واحداً مضطرداً في التاريخ ودون أن يرقى أي نسق منها إلى مستوى النظرية السياسية المتكاملة القابلة للتطبيق العملي في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي على وفق المنهاج الإسلامي وعلى نحو يحقق مقاصد الدين في المجتمع المسلم.

وهذا الخلط بين المضمون والآلية أو بين الشكل والموضوع هو ما نلاحظه أيضاً «على الفكر المخاصم الذي يمارس الخلط بطريقة عكسية إذ بينما يسقط العقل الإسلامي إلزامية المضمون على النسق الشكلي، فينتقل من القول بفرضية المنهاج إلى القول بفرضية (النظام) الذي يتصور وجوده في التاريخ. نجد الفكر العلماني يسقط الأدلة النافية لنسق شكلي معين على إلزامية المضمون ذاتها. فينتقل من القول بعدم وجود نسق شكلي معين إلى القول بعدم وجود منهاج ملزم. فإذاً الأول يخلط بين (وجوب المضمون ووجوب الشكل)، والثاني يخلط بين (عدم وجوب الشكل وعدم وجوب المضمون)»[2].

(1) المصدر السابق، ص 20 من المقدمة.

(2) المصدر السابق، ص 20 من المقدمة.

ولذلك فإن التفرقة بين المضمون والآلية أو بين الشكل والموضوع أو بين ما يمكن أن يكون موصولاً بالدين وبين ما هو متغير من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم مما يتعلق بشؤون الحكم والسلطة وبناء الدولة وتنظيم المجتمع وممارسة السياسة فيه. وبحث هذين المفهومين (المضمون والآلية) من خلال ذلك كمستويين مختلفين فيما يتعلق بعلاقة كل منهما بالدين من حيث الوصل أو الفصل، وما يترتب على ذلك أو ما يوجبه ذلك من نتائج وآثار في الواقع السياسي الاجتماعي هي بحق إحدى المهمات المنهجية الموضوعية التي يجب أن نقوم بها، وأن نهتم لها، لأن هذه التفرقة هي الأساس الذي يجب أن يرتكز عليه أي بحث أو دراسة عن علاقة الإسلام بالدولة أو علاقة الإسلام بالسياسة، بل هي الأساس الذي يجب أن ترتكز عليه أي ممارسة عملية واقعية في هذا الشأن تستهدف بناء الدولة وتنظيم المجتمع، أو التأسيس لنظرية سياسية إسلامية ولفكر سياسي إسلامي معاصر.

الفصل الثالث

مستوى الآلية

(بناء الدولة)

السلطة المطلقة أو السيادة المطلقة أو الحكم المطلق هو شأن إلهي يختص به اللّه وحده، لا شريك له، خالق الكون والإنسان والأشياء جميعاً. فالحاكم المطلق هو اللّه، وهو الآمر الناهي وهو الحق الحكم العدل:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿... قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَكَذَّبْتُم بِهِۦ ۚ مَا عِندِى مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِۦٓ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ ﴿٥٧﴾﴾[2].

وهذا حق يقين عند كل مسلم يؤمن به ويصدّقه ويعمل بما يوجبه عليه من سمع وطاعة وخشوع وامتثال لأحكام اللّه ولأوامره ومن اجتناب لنواهيه[3].

(1) سورة يوسف، الآية 40.

(2) سورة الأنعام، الآية 57.

(3) ولا أظن أن أحداً من المفكرين أو المحققين أو الدارسين أو الباحثين ينكر هذه الحقيقة الكبرى أو يتجاهلها، عندما يتناول بالبحث والدراسة شؤون السياسة والحكم، أو عندما يتناول علاقة الإسلام بالدولة أو علاقة الإسلام بالسياسة، وعندما يتحدث هؤلاء عن الحكم أو عن السلطة أو عن غيرها من شؤون الدولة والسلطان فهم لا يقصدون الاقتراب من هذه الحقيقة أو المساس بها، أو خدشها، وإن اقترب بعضهم منها بشيء من ذلك، فإن ذلك لا يزيد عن كونه خطأ في الاجتهاد أو في البحث أو في التفسير ليس إلاّ...

أما الحكم الجزئي أو السلطة السياسية الاجتماعية (في الواقع الإرادي للإنسان) الواقع الذي سخّره اللّه للإنسان وأمره بإعماره فهو الذي نعنيه عندما نتحدث عن مشكلة الحكم أو عن أداة الحكم أو عن تنظيم المجتمع أو عن بناء الدولة أو عن ممارسة السلطة السياسية أو الاجتماعية أو عن كيفية هذه الممارسة في الواقع الإنساني السياسي الاقتصادي الاجتماعي... الخ اهتداء بشريعة اللّه وتحقيقاً لمقاصد دينه بين الناس.

وهذا الحكم الجزئي هو تخويل من اللّه سبحانه وتعالى لعباده جميعاً ليلتئم شملهم وينتظم أمرهم في جماعات ومجتمعات وشعوب وقبائل ودول وحضارات وليقيموا العمران في الأرض جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن... وهو تخويل يأتي كثمرة من ثمرات الاستخلاف في الأرض أو نتيجة من نتائجه، بمعنى أن نشوء الحكم الجزئي أو السلطان أو الإمارة أو الخلافة أو قيام السلطة السياسية الاجتماعية أو قيام الدولة في المجتمع الإنساني إنما ينشأ عن هذا الاستخلاف الذي يؤدي إلى ظهور الاجتماع البشري وقيام المجتمعات والدول والحضارات على وجه الأرض.

فالاستخلاف الذي يؤدي إلى ظهور الاجتماع البشري يعني وجوب قيام سلطة أو حكم جزئي ينظّم هذا الاجتماع أو هو يؤدي إلى قيام سلطة جزئية تعمل على تحقيق مقاصد الاستخلاف، ويعني من جهة أخرى تخويلاً للمستخلفين جميعاً لممارسة هذه السلطة الجزئية فيما بينهم، أو لممارستها من خلال ما يختارونه من أدوات للحكم ومن آليات للممارسة السياسة في الواقع السياسي الاجتماعي أي من خلال اختيار من يتولى أمرهم أو يدير شؤونهم.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ

دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ ﴿١٦٥﴾﴾[1].

﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ إِلَّا مَقۡتٗاۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ إِلَّا خَسَارٗا ﴿٣٩﴾﴾[2].

﴿وَلَقَدۡ جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَتَرَكۡتُم مَّا خَوَّلۡنَٰكُمۡ وَرَآءَ ظُهُورِكُمۡۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمۡ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُمۡ أَنَّهُمۡ فِيكُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ ﴿٩٤﴾﴾[3].

وبالتالي فإن المستخلفين مسؤولون عن تنفيذ هذا التخويل أو هذه الصلاحية التي منحها الله لهم ليقيموا هذا الحكم الجزئي تأسيساً على ما شرع من أحكام وتحقيقاً لما بيّنه من مقاصد... بل هو سخر لهم ما في الأرض جميعاً ويسّره لهم من أجل ذلك، وأرسل رسله بالهدى ودين الحق، ليكونوا قدوة لغيرهم من بني الإنسان وأسوة حسنة لتحقيق مقاصد الخلافة في الأرض حتى ختم الله ذلك بشريعة الإسلام التي جاء بها محمد ﷺ.

لكن هذا الحكم الجزئي الذي سخّره الله لنا ويسّره وخوّلنا إياه لينتظم أمرنا من خلاله، ليس لأحد دون غيره... إلاّ بحقه... هذا الحق الذي تؤسسه الجماعة، على اعتبار أن كل فرد منها هو مستخلف بذاته، أو هو مقصود بذاته بالخلافة، أو منعوت بها، ومن

(1) سورة الأنعام، الآية 165.

(2) سورة فاطر، الآية 39.

(3) سورة الأنعام، الآية 94.

حقه أن يؤسس لها أو أن يشارك في التأسيس لها، وأن يدلي بدلوه في من يتولى هذا الأمر، أو في كيفية اختيار من يتولى هذا الأمر، ممن هو أهل لهذا على وفق ما تؤسسه الأمة لهذا من كيفيات وطرق وأساليب وما تحدده من حقوق وواجبات وحدود وصلاحيات لمن تختاره الأمة ليتولى هذا الأمر دون وراثة ولا وصاية... فلا وارث للحكم أو السلطان ولا ولياً للعهد... بل أخوة ومساواة وعدل وحرية واجتهاد وشورى بين الناس جميعاً...

ولهذا قدم القرآن الكريم الإسلام كثورة دينية ثقافية اجتماعية تاريخية كبرى، مهيمنة على ما قبلها، ومبشّرة بتأسيس جديد... لمجتمع جديد يحقق مقاصد الاستخلاف في الأرض... مجتمع جديد يقوم على العدل والإحسان وعلى الحرية والشورى وعلى الأخوة والمساواة، هو المجتمع المسلم، وبأمة واحدة هي خير أمة أخرجت للناس ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾[1]، هي أمة الإسلام وهي أمة من دون الناس بما يميزها به عن غيرها الدين الجديد لتعطي هذه الأمة ـ من خلال ذلك ـ المثل والقدوة، والأسوة الحسنة للناس لتحقيق تلك المقاصد.

ولم ينص القرآن على نظام محدد لهذا المجتمع الجديد من حيث أداة الحكم ومن حيث الآليات والأدوات والطرائق التي يمكن أن ينتظم بموجبها هذا المجتمع الجديد... ولم يحصره في قالب سياسي معين، أو نوع من أنواع الحكم، أو في نمط من أنماط السلطة، أو في شكل من أشكال الدولة بل «سكت سكوتاً تاماً عن

(1) سورة آل عمران، الآية 110.

تسمية حاكم أو التوصية له، كما سكت عن تعيين نظام للحكم أو شكل للحكومة»[1]، وهذا السكوت إنما يعني «إحالة القضية، برمتها إلى دائرة المباح، أي تمليكها لحركة التاريخ والواقع الإنساني المتغير»[2]...

أي إنه ترك ذلك للناس بحسب تقلبهم في الحياة، وبحسب تغير ظروفهم وأحوالهم وتطور علومهم وأفكارهم ووسائلهم وأدواتهم وآلياتهم. ترك ذلك للناس «يمارسون سلطتهم العليا في الأرض بمقتضى إرادتهم التي تعبر عما في نفوسهم من إعلاء الشريعة إيماناً بأنه قد شرّعها الله الرب المتعالي، يمارسون سلطتهم حيثما تيسّر لهم مباشرة مجتهدين في قراءة الشريعة قطعيها ومجملها، وفي تبين ظروف وقائع الحياة ودواعيها التي تتنزل عليها الأحكام، ويتبادلون الرأي المجتهد شورى بينهم، فيجمعون ويستقرون على رأي غالب. وحين يتصل ذلك بأمرهم العام الذي يلي سلطانهم، يتخذون إجراءات السلطة لإخراجه، وأدواتها لإنفاذه طوعاً أو جبراً لا يعلو عليهم أحد في الأرض»[3].

ترك القرآن ذلك للناس ولاجتهاد الناس ولا أحد حجة على غيره فيفرض كيفية معينة أو أداة بعينها أو نظام دون آخر.. وليس في القرآن نص على كيفية دون غيرها أو على نظام دون غيره أو على نمط من أنماط السلطة دون آخر... وإنما هي مصلحة للأمة واجتهاد

---

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 202 ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

(2) المصدر السابق، ص 202.

(3) حسن الترابي: **السياسة والحكم في الإسلام**، ص 124 ـ دار الساقي ـ 2003.

وأخوة ومساواة بين أبنائها وحرية وشورى بين الناس دون نص أو إلزام بكيفية أو أداة للحكم أو شكل للدولة أو نمط للسلطة أو نوع للسلطان.

فلم يتعرّض القرآن لمسألة الحكم من حيث أداة الحكم ونوع السلطة وشكل الدولة ولم ينص على سلطة معينة، أو على نظام سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي دون غيره. وترك ذلك للمصلحة.. مصلحة الناس.. ترك ذلك للاجتهاد استئناساً بمقاصد الدين، وتوقاً إلى مصلحة الأمة وخير الناس، بعد أن غرس في نفوسهم مبادىء الأخوة والمساواة والعدالة وقيم الحرية والشورى التي تؤسس للمجتمع، أو التي يجب أن يقوم عليها المجتمع وأن تقوم عليها الدولة في المجتمع المسلم.

فالقرآن «الذي تحدّث مراراً وبوضوح عن «الأمة» أمة الإسلام والمسلمين قد تجنّب الحديث عن النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي بات يجسّد تلك الأمة في دولة فعلاً، لقد قرّر القرآن تشريعاً وحدوداً، وحلّل وحرّم، وفرض فرائضَ منها ما يقوم به المرء بنفسه، ومنها ما هو عمل جماعي، ومنها ما يحتاج في تنفيذه إلى من يتولى «الأمر» فيه. وقد دعا القرآن بصريح العبارة المسلمين إلى إطاعة هؤلاء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، كما ندّد القرآن بالاستبداد والاستكبار، وأثنى على الشورى والإحسان والعدل... الخ. ولكنه لم ينص لا على أن أمة الإسلام يجب أن يتطابق معها «ملك» الإسلام، أو «دولة الإسلام». ولا على من يخلف الرسول في تدبير شؤون هذه الأمة، ولا حتى

(1) سورة النساء، الآية 59.

على ضرورة أن يكون هناك من يخلفه في ذلك، بل ترك المسألة للمسلمين وكأنها داخلة في قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»[1].

بل إن مصطلح الخلافة نفسه هو مصطلح تاريخي اكتسبته الدولة. أو اكتسبه التراث السياسي الإسلامي بعد وفاة النبي ﷺ. وهو لذلك السبب تحديداً غير ملزم لأن يكون شرطاً شرعياً لقيام الدولة على ذلك النحو دون غيره أو على تلك الكيفية التي تمّ بها، أو التي تحقق من خلالها دون غيرها، رغم أن ذلك المصطلح أو تلك التسمية كانت التسمية الأنسب ولم يكن من الممكن طرح أو قبول تسمية غيرها في ذلك الوقت.

بل هو ـ في الحقيقة ـ شرط شرعي فقط من حيث المبدأ، من حيث ضرورة قيام الخلافة أو قيام الدولة قيام سلطة لإدارة الدولة، وليس من حيث الشكل أو الآلية أو من حيث البناء أو الهيكل...

ولم تظهر مسألة الخلافة كآلية أو كأداة، أو كشكل، أو كبناء للسلطة تطبيقاً لنص، وإنما جاءت لضرورة سياسية اجتماعية، بعد وفاة النبي ﷺ... جاءت لتحقيق مقاصد الدين، والمحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه والمحافظة على إستقراره واستمراره في أداء دوره.. جاءت الخلافة لسد الفراغ السياسي الاجتماعي الإداري العسكري الذي ترتب على وفاة النبي ﷺ، وليس لأسباب دينية خالصة، لأن الدين قد اكتمل ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[2]، ولن يزيد فيه من يأتي

(1) د. محمد عابد الجابري: **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ص 17 من المقدمة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1996.

(2) سورة المائدة، الآية 3.

بعد النبي ﷺ شيئاً أو ينقص منه شيئاً ولن يستطيع ذلك...

وما حدث في سقيفة بني ساعدة الدليل القاطع على صحة ذلك... ولو كان هناك نص على من يتولى أمر المسلمين أو على كيفية تحقيق ذلك بعد وفاة النبي ﷺ لما تردّد الناس في الأخذ به وتطبيقه في ذلك الوقت العصيب الحرج البالغ الحساسية والخطورة... ولما حدث ما حدث من جدل ونقاش بين المهاجرين والأنصار... بل بين كبار الصحابة أنفسهم وهم أقرب الناس للنبي ﷺ. ولو كان القرآن «قد بيّن شكل الحكم وطريقته لما اختلف المسلمون حول من يخلف النبي، ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها»[1].

وقد ترك القرآن المسألة للناس يتدبّرون أمرهم وشؤون دنياهم لأن ذلك من مسؤولية الأمة ومن مسؤولية الناس وهم الذين سيتحملون نتائجه وهم من سيجني ثماره إن كان خيراً، وهم من سيكتوي بناره إن هم أساءوا الاختيار أو أساءوا التقدير أو أساءوا استخدام هذه المسؤولية، فاختاروا سلطة مستبدة أو سلطة طاغية فيتحول ذلك إلى استبداد بالرأي والقرار، وإلى طغيان على الناس، ويتحول إلى عسف وظلم وجور، ولأن ذلك مما هو متغير من المجتمع، مما هو متغير من شؤون الناس وطرائق عيشهم وأساليب تنظيمهم لحياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ومما هو متطور بتطور المجتمع وتطور الأفكار والمعارف والعلوم والفنون. ولأن نوع

(1) د. محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، (الطبعة الثانية) - ص 358 - المركز الثقافي العربي - بيروت 1991.

السلطة في المجتمع وشكل الدولة فيه وما يتبع ذلك من مؤسسات وهياكل وتنظيمات ودواوين للحكم وممارسة السلطة إنما هي آليات وأدوات ووسائل قابلة بحكم التطور التاريخي للتحوير والتعديل والإبدال والتغيير، بحسب حاجة المجتمع إلى مثل تلك المؤسسات والهياكل السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإدارية، وبحسب تقدم المجتمع وتطور الفكر السياسي ومناهجه وأدواته، وبحسب قدرة المجتمع نفسه على تنظيم وتطوير تلك الآليات والهياكل والمؤسسات.

ولذلك لم يكن هناك أي إلزام (نص) ديني بكيفية معينة دون غيرها لبناء السلطة السياسية أو الاجتماعية أو لاختيار أداة الحكم في المجتمع أو نوع النظام السياسي أو الاجتماعي... لم يكن هناك أي إلزام بكيفية معينة لتنظيم المجتمع وبناء الدولة من حيث الآليات والأدوات والطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع في مؤسسات وهيئات وأبنية وتراكيب سياسية إدارية تنظيمية، أي من حيث الأدوات والمؤسسات السياسية أو الاجتماعية المتغيرة المتطورة بتطور الفكر السياسي نفسه، وبتقدم العلوم والفنون والآداب، وبتطور كيفيات وطرق الممارسة السياسية في المجتمع من حيث الآليات التي تقوم عليها الدولة كبناء، كشكل، كهياكل ومؤسسات كآليات وأدوات وليس كموضوع أو كمضمون ديني سياسي اقتصادي ثقافي اجتماعي...الخ(*).

أما التجربة السياسية التاريخية أو الإلزام التاريخي غير المحكوم

(*) نتكلم هنا عن بناء الدولة كمؤسسات وهيئات وهياكل، أي عن الآليات والأدوات وليس عن المبادىء والقيم والمعايير والمضامين السياسية الاقتصادية الاجتماعية التي يقوم عليها ذلك البناء ـ كما سيأتي ذكره في الفصل القادم.

بنص لبناء السلطة السياسية أو لاختيار نوع النظام السياسي، أو لاختيار أداة الحكم فذلك محكوم بحكم التطور التاريخي نفسه للفكر الإنساني السياسي الاجتماعي، ومحكوم كذلك بحركة الإنسان في الواقع السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي المتغير، ومحكوم بقدرته على تطوير آلياته وأدواته السياسية وطرائقه التي يتوصل إليها لتنظيم المجتمع وبناء الدولة.

أي إن ما لا نص فيه هو ملك التجربة الثقافية التاريخية للمسلمين وما هو ملك للتجربة التاريخية ليس لأحد سلطان عليه دون آخر، لأنه مما يخص الناس جميعاً، ولأنه مما هو متغير من شؤون الناس، من شؤون حياتهم وبيئاتهم وطرائق عيشهم في الواقع، مما هو متغير من آلياتهم وأدواتهم وأساليبهم التي يتوصلون إليها لتنظيم أنفسهم وبناء مجتمعاتهم وإقامة دولهم.

وبالتالي فإن التجربة التاريخية السياسية هي تجربة غير ملزمة، لأنها محكومة بالتطور التاريخي... محكومة بتقدم المجتمع وتطوره وانتقاله من حال إلى حال، ومحكومة بحاجة المجتمع إلى آليات جديدة، وأدوات جديدة، وطرائق جديدة لممارسة العمل السياسي الاجتماعي.

ولذلك فإن اختيار أداة حكم: خليفة، رئيس جمهورية، أمير، ملك، هي مسألة تخص الناس.. تخص الأمة، فهي التي تختار الخليفة أو الأمير أو رئيس الجمهورية، وهي التي تحاسبه وهي التي تخلعه وفق آليات ينبغي أن تكون واضحة ومعروفة ومتفق عليها، مثلما هي واضحة ومعروفة ومتفق عليها عند اختياره.

وكذلك اختيار نوع النظام السياسي وبناء السلطة السياسية الاجتماعية واختيار الآليات والأدوات السياسية أو المؤسسات

السياسية أو الهيئات الشعبية الجماهيرية السياسية أو النقابية التي يمكن أن يتبناها المجتمع لتنظيم نفسه ولممارسة السلطة فيه كآليات (في ذاتها)، أي كآليات (محايدة) تستخدمها الأمة لتحقيق مقاصدها وأهدافها وغاياتها.

فالسلطة السياسية الاجتماعية في الواقع الإنساني الذي سخّره اللّه لنا هي من حق الأمة.. وتنصيب الحاكم هو من حق الأمة وباختيارها، وخلعه هو من حق الأمة كذلك وباختيارها كما تنصبه باختيارها.

وهي (الأمة) التي يجب أن تكون معنية بتطبيق الشريعة، وهي التي يجب أن تكون معنية بتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، أكثر من أي سلطة تحكمها أو تدير شؤونها، بل هي مطالبة بتفعيل الشريعة وتفعيل مقاصدها في المجتمع، وتحويلها إلى وقائع وأعمال وإنجازات في الواقع... وعلى الأمة أن تجد من المسالك والدروب ما يمكّنها من السلطة فتقوم اعوجاجها متى شاءت لأن الأمة هي مصدر السلطة السياسية الاجتماعية... هي مصدر السلطة (الجزئية) في الواقع الإنساني الإرادي الراهن للإنسان الواقع الذي سخّره اللّه لنا لنعمّره ونبنيه وننظمه ونعيش فيه أخوة متحابين حاكمين ومحكومين.

ولذلك فإن «إجماع المجتمع هو الأصل في السلطة على الأرض، ما دام المجتمع مؤمناً بإرادته بالشريعة المنزلة حجة عليا يعبر عن مقتضاها وينزّلها حكماً في الحياة. ولا أصل حق في شرع الإسلام لاستبداد الفرد المتفرعن بالسلطة، بل الدين يرد الطاعة للّه الكبير المتعالي إلى عقد مرضي من خيار المؤمنين، يترتب عليه عقد خيرة وطاعة في السلطان وعقود في سائر الحياة، وكذلك لا مجال في دين التوحيد لسلطان أرباب من دون اللّه مهما يزعم الجبت

المتجبّر بفضل قدسيته، قربى من الغيب وحكراً لأسرار الحكمة الأزلية، ولا حجة لسلطان متعالم أو مترهبن إلاّ أن يتقبّله الناس بإجماعهم، تقديراً لكسبه من العلم والتقوى وثقة بجدارته أن يوكل إليه تكليف عام يقوم به كفاية»[1].

والمشكلة لم تكن في يوم من الأيام هي وجود الدولة، لأن وجود الدولة يعبر عن ضرورة سياسية اجتماعية لتحقيق مقاصد شرعية أخلاقية سياسية اجتماعية للجماعة، هذه الضرورة لتحقيق تلك المقاصد هي التي تستوجب قيام الدولة في المجتمع المسلم لتطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، لأن الدولة هي «التجسيد الديني السياسي الثقافي الاجتماعي للجماعة، الأمة، وهي الحافظة للحقوق، الجامعة للمبادىء والقيم، والراعية للكرامة والمواطنة لأفراد الجماعة. والجماعة بدون دولة هي قبيلة أو مجموعة قبائل تحكمها العادات والتقاليد والعصبية والغلبة والقهر»[2].

ولأن الدولة ـ كما ذكرنا ـ هي بناء ومضمون، فإن بناء الدولة كآليات أو كمؤسسات وهيئات وهياكل سياسية أو إدارية أو شعبية أو مهنية هو ما يجب أن يخضع للتطور التاريخي... هو ما يجب أن يكون محكوماً بالتطور التاريخي، ومحكوماً بتقدم المجتمعات وتطور المعارف والعلوم، من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى بيئة، ومن مجتمع إلى مجتمع..

لأن هذه الآليات والأدوات والوسائل أو هذه المؤسسات

---

(1) د. حسن الترابي: **السياسة والحكم في الإسلام**، ص 231 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

(2) انظر كتابنا: **سيكولوجية السلطة**، ص 87-88 ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2001.

والهيئات السياسية التي ينتظم بموجبها المجتمع وتقوم بها الدولة تنشأ في المجتمع وتتغير أو تتطور نتيجة تغير أو تطور الظروف والأحوال التي يمر بها المجتمع، ونتيجة تطور الفكر السياسي الذي يؤدي إلى تطور هذه الآليات والأدوات نتيجة ازدياد الحاجة إلى مثل هذه الآليات والمؤسسات والهيئات في المجتمع لتيسير سبل الممارسة السياسية ولتيسير إدارة السلطة في المجتمع بشكل يحقق مبادىء الأخوة والمساواة والعدالة والحرية والشورى بين السلطة والناس وبين الناس والناس. بدءاً من آليات ومؤسسات تنظيم المجتمع كإنشاء الدواوين والهياكل والمؤسسات إلى آليات التنظيم الإداري والمالي للدولة إلى إنشاء مؤسسات وهيئات الممارسة السياسية في الدولة كمؤسسات الشورى أو مجالس الأمة أو مجالس الشعب، إلى الاتحادات والنقابات والروابط المهنية والجمعيات الأهلية...الخ.

وهذه كلها آليات لبناء الدولة وتنظيم المجتمع وأدوات للحكم وممارسة السلطة وطرائق لكيفية الممارسة السياسية وتحقيق المشاركة الفعّالة في هذه الممارسة تنشأ وتتحقق في المجتمع بحسب الحاجة إلى مثل هذه المؤسسات بل إن هذه الحاجة هي التي كثيراً ما تدفع إلى ظهور آليات جديدة ومؤسسات جديدة يمكن أن تسهم بشكل أكثر فعالية في تنظيم المجتمع.

بل إن تأسيس الخلافة نفسها بعد بيعة أبي بكر الصديق كأول خليفة للمسلمين كان تأسيساً (لآلية) لقيادة الدولة... كان تأسيساً (لآلية) لتسيير عمل الدولة... كان تأسيساً لأداة حكم... كان تأسيساً لمؤسسة الخلافة كآلية أو كأداة للحكم. ولم يكن تأسيساً لمضمون الخلافة، لم يكن تأسيساً لمضمون الدولة... لأن ذلك

المضمون كان مؤسساً... بل كان متجذراً في أركان المجتمع وفي قلوب الناس، بعد أن أسس له القرآن بما وضعه من مبادىء وأحكام وقواعد ومعايير لتأسيس المجتمع على أساس من الأخوة والمساواة والحرية والعدل والشورى، وعلى أساس تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع.

ولعل ما فعله عمر بن الخطاب بعد ذلك عندما أحدث الدواوين لتنظيم الجند والعطاء ـ وهي لم تكن معروفة في شبه الجزيرة من قبل ـ عندما رأى أن الحاجة تدعو إلى ذلك، وكذلك عندما أسس الإمارة واستبدل مصطلح (الخليفة) بمصطلح أكثر مناسبة بعد وفاة أبي بكر وهو لقب (أمير المؤمنين) بدلاً من خليفة خليفة رسول اللّه، هو خير دليل على أن هذه الدواوين والتنظيمات أو هذه الأدوات والآليات أو هذه المؤسسات الجديدة هي من باب بناء الدولة وتنظيم المجتمع، وأنها آليات وأدوات يمكن أن تنشأ وتتطور بحسب الحاجة إليها، وبحسب أهميتها ودورها في تنظيم العمل وتوفير سبل الممارسة الفاعلة للعمل السياسي والتنظيمي والإداري للمجتمع أو للدولة دونما حرج من ذلك أو شبهة من حرام، أو من ابتداع مذموم أو غير ذلك.

لأن هذه الآليات أو الأدوات أو المؤسسات التي تتشكل منها بنية الدولة وتكون هياكلها الإدارية ومؤسساتها السياسية أو التنظيمية هي (في ذاتها) مجرد آليات وأدوات لتنظيم المجتمع وبناء الدولة وليست هي مضامين... ليست موضوعات... فتكون مخالفة أو غير مخالفة لمبادىء الدين أو تكون متوافقة أو غير متوافقة مع مقاصده... ليست أفكاراً في ذاتها... ليست قضايا في ذاتها، قد نقبلها وقد لا نقبلها... ليست نظريات سياسية أو اقتصادية أو

اجتماعية حتى يمكن أن توصف بالابتداع المذموم أو أن نحكم عليها بالحلال أو بالحرام، أو أن نقيّمها بالصدق أو بالكذب.. أو بالصحة أو بالفساد.. ولكن يمكن أن توصف فقط بأنها ملائمة أو غير ملائمة.. عملية أو غير عملية.. مناسبة أو غير مناسبة كآليات ووسائل وأدوات وطرائق للممارسة وتنظيم المجتمع ولتوفير الفرص لتطبيق أفكاره وسياساته في الواقع بشكل يحقق أهدافه وغاياته كمجتمع مسلم يتطلع إلى إقامة العدل والحرية والشورى والأخوة والمساواة بين الناس.

ومن ذلك أيضاً استمرار ظهور التكوينات الهيكلية والتقسيمات الإدارية والوظائف العامة في الدولة بعد ذلك وما تلا ذلك من نظم إدارية وسياسية، بحسب تطور الدولة، وانتقالها من طور إلى طور دونما حرج ودونما ادعاء من أحد بأن ذلك يمكن أن يدخل في باب الابتداع المذموم بأي شكل من الأشكال، مثل: ظهور وظائف جديدة في المجتمع تيسر عمل السلطة مثل وظيفة الكاتب: كاتب الرسائل، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب القاضي وإنشاء الدواوين ـ تبعاً لذلك ـ في الدولة مثل: ديوان الخراج، وديوان الإيرادات، وديوان الرسائل، وتعيين الولاة وقادة الجند وتعيين قادة للشرطة لحفظ الأمن عندما اتسعت رقعة الدولة وظهر النظام الإداري للدولة والنظام المالي ونظام القضاء والحسبة عندما تعددت الخدمات التي تقدمها الدولة للناس وارتفع عدد السكان، وازدادت الحاجة إلى هيئات جديدة ودواوين جديدة ومؤسسات جديدة وآليات جديدة لتسيير العمل السياسي والإداري والتنظيمي للدولة، ثم ظهور الوزارة بعد ذلك كمرحلة من مراحل تطور الدولة في المجتمع الإسلامي وتعدد الوزراء

بتعدد قطاعات الخدمات والمصالح واتساع الدولة.

ومن ذلك أيضاً ما فعله الأمويون والعباسيون من اقتباس لهياكل الدولة وتنظيمها الإداري، حيث تلاحظ أن «الدولة التي أقامها الأمويون وطورها العباسيون تنتمي من حيث البنية والهيكل الإداري إلى نموذج الدولة الإمبراطورية على النمط الفارسي الذي لم يعهده عرب الجزيرة ـ ولا وجدوا له نظيراً في دولة الإسلام الأولى: دولة المدينة، حيث البساطة وغياب المراتبية في السلطة»[1].

وهكذا، وعلى هذا النحو، يتدرّج التغيير والتطوير، الذي يلحق هذه الآليات والأدوات التي ينتظم بموجبها المجتمع وتقوم عليها الدولة كمؤسسات وأبنية وتراكيب وهياكل تيسر سبل الممارسة السياسية في المجتمع. وتحدّد من ناحية أخرى العلاقات بين السلطة والناس... وهكذا، وعلى هذا النحو، تتطور هذه الدواوين أو المؤسسات من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل، بحسب تقدم المجتمعات وتطور الفكر السياسي وحاجة المجتمع لمثل تلك المؤسسات.

ولعل هذا هو ما ينطبق بالقدر نفسه ـ في الوقت الحاضر على مؤسسات الدولة الحديثة أو المعاصرة عندما دعت الحاجة إلى تأسيس هذه التكوينات والأبنية والتراكيب السياسية والتنظيمية والإدارية والقانونية والقضائية والأمنية والرقابية وغيرها لتلبية احتياجات العصر وتقدم المجتمعات وتطور العمل السياسي والتنظيمي والإداري في الدولة المعاصرة، أي إن هذا التغيير والتطوير في بناء الدولة وتعدد

(1) عبد الإله بلقزيز: **الإسلام والسياسة**، ص 45-46 ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2001.

مؤسساتها وهياكلها وتنظيماتها السياسية والاجتماعية هو ما ينطبق على آليات بناء الدولة المعاصرة، وعلى تنظيم المجتمع المعاصر وعلى مؤسسات المجتمع المعاصر التي ينبغي الاعتراف بأهميتها في بناء الدولة وتنظيم المجتمع والاعتراف بضرورتها وفاعليتها في توفير فرص المشاركة الحقيقية في إدارة الدولة وتطبيق سياسات المجتمع مثل المؤسسات الديمقراطية والهيئات والتنظيمات الشعبية الجماهيرية والاتحادات والنقابات المهنية والجمعيات الأهلية التي هي ـ رغم كل ما يثار حولها من إشكاليات ـ مجرد آليات وأدوات وطرائق للعمل السياسي، ولممارسة السلطة، ولرعاية مصالح الناس وحفظ حقوقهم، والحد من استبداد السلطة بهم وطغيانها عليهم.

ولذلك لا ينبغي أن نتنكّر لهذه الآليات، أو أن نرفض التعامل معها أو استخدامها أو الاستفادة منها في بناء الدولة أو في الحد من استبداد السلطة أو طغيانها أو فرض الرقابة والمحاسبة عليها، أو في تحديد العلاقة بين المواطن والسلطة أو بين السلطة ومؤسسات وأجهزة الدولة الأخرى... فقط لأن هذه الآليات والأدوات تنتمي إلى مجتمع آخر، أو إلى ثقافة أخرى، أو إلى حضارة أخرى أو أنها وليدة نظريات سياسية أو فلسفية ليبرالية أو علمانية أو غيرها.

لأن هذه الآليات أو هذه المؤسسات الديمقراطية أو الهيئات السياسية التنظيمية هي في حقيقتها إنجازات بشرية لا ينبغي التفريط فيها أو تركها، إذا ما كانت صالحة أو مناسبة أو ملائمة من الناحية العملية التطبيقية السياسية أو الاجتماعية. بل يجب الاعتراف بها وبتطورها التاريخي كآليات لتنظيم المجتمع وممارسة السلطة على مستوى عالٍ من الأهمية خاصة بالنسبة لتحديد صلاحيات السلطة والحدّ من هذه الصلاحيات، وبناء مؤسسات للدولة تضمن

المشاركة في القرار السياسي، وتوفّر الآلية المناسبة أو المنهج السليم لصياغة المواقف والاتجاهات ورسم السياسة العامة للدولة، واستخلاص المضامين السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تسعى الدولة إلى تطبيقها، أو التي يتوجب على الدولة بعد ذلك تحقيقها أو تنفيذها في الواقع العملي للمجتمع.

ونحن على هذا المستوى، مستوى بناء الدولة، أو على مستوى الآليات والأدوات التي يتكون منها هذا البناء، أو على مستوى الطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع أو التي تنتظم بموجبها الدولة، وتحقق عن طريقها أو من خلالها مقاصدها في الواقع كالمؤسسات الديمقراطية ومؤسسات الرأي والشورى والتنظيمات السياسية الشعبية الجماهيرية والنقابات والجميعات والهيئات الأخرى لا نجد أي معنى لإثارة مسألة علاقة هذه الآليات والأدوات بالدين، ولا نجد معنى لربطها كمؤسسات وأجهزة وإدارات وهيئات (في ذاتها) بالحلال والحرام أو بالبدعة والضلالة، أو بالجواز والبطلان... لأن هذه المؤسسات والأجهزة والهيئات (كآليات في ذاتها) هي آليات محايدة دينياً وأخلاقياً واجتماعياً ولا معنى لوصفها بالإباحة أو التحريم أو بأنها حلال أو حرام ولا معنى لنعتها بأنها بدعة أو ضلالة أو بأنها يمكن أن تفرض على المجتمع أو على الناس فلسفة ما سياسية أو أخلاقية معينة أو أنها تفرض قيماً معينة ليبرالية أو علمانية أو غيرها... وهي ليست ـ على هذا النحو ـ من الابتداع المذموم في الدين أو من الابتداع المحظور فيه.

لأن هذه المؤسسات هي آليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة، أو هي على نحو أدق (آنية) يمكن أن توضع فيها الأفكار والقضايا السياسية والاقتصادية والقانونية والإدارية والخطط والبرامج

والتوجهات التي تحدّد سياسة الدولة وترسم ملامحها في الداخل والخارج... الخ، لتخرج بعد ذلك ـ بعد بحثها ودراستها ومناقشتها وصياغتها ـ تخرج على هيئة قوانين وقرارات ومواقف واتجاهات ولتأخذ طريقها نحو التطبيق في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي من قبل الجهات المختصة بالتنفيذ والتطبيق في المجتمع، بعد أن تكتسب الشرعية الدستورية أو القانونية أو السياسية أو الإدارية.

والإناء بما فيه ينضح... وليس بغير ما فيه... لأن الإناء محايد، وما فيه هو ما يظهر عليه... وكذلك آليات الدولة... وكذلك هو حال المؤسسات الديمقراطية أو السياسية، فهي مؤسسات محايدة (في ذاتها)، ولذلك لا يجوز أن نحكم عليها بالحلال أو بالحرام أو بأنها متوافقة مع الدين أو متعارضة معه، إلاّ من خلال استخدامها... إلاّ من خلال ما يوضع فيها من أفكار وقضايا للنقاش... بل من خلال ما يصدر عن هذا الاستخدام أو ما يصدر عنها من قوانين وقرارات ومواقف واتجاهات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية، وليس من خلال ما يتعلق بها (في ذاتها) كآليات أو أدوات من تسمية أو تنظيم أو من نسبة إلى مجتمع معين أو إلى ثقافة بعينها أو إلى حضارة ما.

وما يصدر عنها هو ما نضعه نحن فيها، ما نضمنه إياها، ما نطرحه من خلالها للبحث والدراسة والنقاش والحوار، وما نقدمه من خلالها من مشروعات للقوانين والقرارات ومن آراء وأفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية ليتحقق لها الشكل القانوني أو الإداري بعد أن تصدر عنها، فتكتسب بذلك الصبغة الشرعية للتطبيق في الواقع.

وبالتالي فإن ما يصدر عنها من ذلك هو ما نحب نحن أن يصدر عنها، أو هو في الحقيقة ما نعمل نحن (الأمة، المجتمع، الدولة، السلطة، الحكومة، المجتمع، أعضاء البرلمان، أعضاء المؤتمر، أعضاء المجلس...الخ) على أن يصدر عنها، على شكل قوانين وقرارات أو مواقف سياسية أو تطبيقات اجتماعية أو ثقافية أو علاقات سياسية مع مجتمعات أخرى أو مع دول أخرى أو على شكل معاهدات أو مواثيق دولية.

أما الآليات (في ذاتها) فهي لا تزيد عن كونها من الأسباب التي يتوسل بها الناس، أو التي يتوسل بها المجتمع لتنظيم نفسه وتحقيق المساواة بين أفراده وبناء الديمقراطية وإشاعة حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية الفعّالة التي تنشأ عن ذلك، خدمة لمصالح الأمة، ودفعاً للظلم والعسف والجور والاستبداد والطغيان الذي غالباً ما ينشأ في المجتمع نتيجة غياب هذه المؤسسات خاصة المؤسسات الديمقراطية منها.

وهي في هذا المجال، كآليات وأدوات وطرائق للعمل السياسي والممارسة السياسية يمكن اعتبارها الضمان العملي الحقيقي الذي يمنع تحوّل السلطة إلى سلطة استبدادية أو إلى سلطة طاغية، وهي التي تمكن الناس في المجتمع بما توفره من آليات للعمل والممارسة السياسية من الوقوف في وجه أي فئة أو جماعة تحاول فرض سيطرتها على أفراد المجتمع أو على مقدراته أو على ثرواته وإمكانياته بما تتيحه للمواطنين من قوة سياسية سلمية فعالة تمكّنهم من كبح جماح أي سلطة تحاول أن تستبد بهم أو أن تطغى عليهم على أي وجه من الوجوه، بما تهيئه هذه الآليات بما فيها المؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية والمؤسسات الديمقراطية والنقابات

والاتحادات والروابط والجمعيات الأهلية من فرص الممارسة السياسية والمشاركة في اتخاذ القرارات، والحد من صلاحيات السلطة وتقييد هذه الصلاحيات، ومحاسبة السلطة ومراقبتها، بل وتداول السلطة نفسها، وحل الصراعات السياسية والاجتماعية داخل المجتمع بالطرق السلمية الديمقراطية.

وإذا ما حاولنا وصل هذه الآليات بالدين ومقاصده أو إذا ما أردنا أن نصدر عليها حكماً أو تقويماً دينياً فإننا لا نجد فيها (كآليات في ذاتها) ما يمكن أن يوصف بأنه حلال أو حرام، أو بأنها (في ذاتها) قد تمس بمقاصد الدين من قريب أو من بعيد، أو بأنها من الابتداع المحظور في الدين، لأن الابتداع المحظور أو المذموم في الدين هو «ما كان في أمر الدين المحض، مثل العقائد والعبادات وما يلحق بها، أما ما كان من أمور الحياة المتغيرة من العادات والأعراف والأوضاع الإدارية والاجتماعية والثقافية والسياسية ونحوها فليس هذا من البدعة في شيء، بل هذا يدخل فيما سماه العلماء (المصالح المرسلة)..»[1].

ونحن عندما نتحدث عن الديمقراطية أو عن مجالس الشعب أو عن مجالس الأمة أو البرلمانات أو الاتحادات أو النقابات أو عن الانتخابات أو عن الاستفتاءات أو عن غير ذلك من آليات تنظيم المجتمع وتنظيم العمل السياسي والممارسة السياسية فيه فإننا نتحدث عن الديمقراطية أو عن البرلمان أو عن غيره من مؤسسات الرأي (كآلية)، وليس كمبدأ من مبادىء النظرية السياسية الغربية...

(1) د. يوسف القرضاي: **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 85 ـ دار الشروق ـ القاهرة 1997.

أو كقيمة من قيم العلمانية أو الليبرالية أو غيرها، حتى يمكن أن تقوّم أو أن ينظر إليها على أساس علاقتها بالدين، وعلى أساس توافقها أو عدم توافقها معه، أو على أساس انسجامها أو عدم انسجامها مع مبادئه ومقاصده. بل إننا لا نجد ـ لذلك السبب ـ معنى لربطها بالدين، لأنها لا تزيد عن كونها آليات أو أدوات تخضع، كما تخضع أي آلية أو أداة لاستخدام الإنسان، ومن خلال هذا الاستخدام، بل من خلال المضمون الذي يتضمنه هذا الاستخدام يمكن تقويمها والحكم عليها من خلال ذلك وليس من خلالها (في ذاتها) كأداة يمكن أن تستخدم في الخير كما يمكن أن تستخدم في الشر. يمكن أن تستخدم في الحق كما يمكن أن تستخدم في الباطل، يمكن أن تستخدم فيما يحقق مقاصد الدين، ويمكن أن تستخدم فيما يتعارض مع هذه المقاصد.

فالديمقراطية مثلاً هي ممارسة لمضمون، أو هي ممارسة تقوم على مضمون سياسي اقتصادي، اجتماعي، ثقافي، وأجهزة الديمقراطية هي آليات أو أدوات لهذه الممارسة، وبالتالي فإن ما يهمنا هنا هو المضمون، وليس الآلية أو الأداة، وهو وحده ما يمكن أن يوصف بالإباحة أو التحريم، بالحلال أو بالحرام، وهو وحده ما يمكن أن نربطه بمقاصد الدين، وأن نحكم عليه بأنه يتوافق أو ينسجم أو يتعارض مع تلك المقاصد.

ولذلك لا يجوز اعتبار هذه الآليات أو هذه المؤسسات (في ذاتها كآليات أو كمؤسسات) من الإحداث في الدين، فهي ليست بدعة مذمومة أو محظورة لا يجب الأخذ بها أو الالتفاف إليها أو الاستفادة منها... ليست ضلالة... لأنها ليست مضموناً، ليست أفكاراً أو قضايا أو نظريات... ليست فلسفة، فتكون مخالفة أو غير

مخالفة للدين، أو تكون منسجمة أو متعارضة معه، بل هي مجرد آليات تنظيمية تمنح الفرص والإمكانيات للحد من سلطة الحاكم ومن استبداده وطغيانه، وتوفر الأسلوب الصحيح للناس لتنظيم شؤونهم السياسية، ولممارسة حقهم في التعبير وفي المشاركة السياسية وتحقيق المساواة بينهم، وحفظ حقوقهم السياسية.

وبالتالي فهي مجرد طرق وأدوات ووسائل لخدمة أفكار وقضايا ولتحقيق مضامين نظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، أي إنها مجرد طرق لخدمة أي أفكار أو قضايا وأي نظريات يمكن أن تطرح للمداولة فيها أو من خلالها... وقد تكون هذه الأفكار والقضايا والنظريات مخالفة للدين وقد تكون غير مخالفة.. بحسب اختيارات المستخدم لهذه الآليات أو المؤسسات، وبحسب ما يطرحه من الأفكار والقضايا للنقاش والبحث والمداولة، وبحسب ما يصدر من خلال ذلك من قوانين وقرارات وتوصيات وتوجيهات ومواقف سياسية.

وما يصدر عنها هو شأن آخر لا يتعلق بها كآليات في ذاتها ولكنه يتعلق بما يوضع فيها أو ما يطرح من خلالها من أفكار وقضايا ومن مشروعات للقوانين والقرارات. وما يصدر عنها هو ما يمكن أن يوصف بأنه بدعة أو ضلالة إن كان حقاً كذلك، عندما يتعلق الأمر بتحديد علاقته بالدين وبمدى تحقيق مقاصده، أو أن ما يصدر عنها هو غير ذلك مما يمكن أن ينفع الناس ويمكث في الأرض.

أما هذه الآليات فليس في ذاتها ما يمكن أن يوصف بأنه كذلك، فهي ليست محل تحليل أو تحريم، أو محل فصل أو وصل بالدين لأنها ليست مما يدخل في المضمون، أو المحتوى، أو الموضوع.. بل هي مما يدخل في باب الآليات والأدوات والأسباب

التي يمكن أن نستعين بها ونقتبسها دونما حرج، مثلما نقتبس أدوات ووسائل التقنية ومناهج العلوم الطبية أو الهندسية أو العلمية الأخرى التي هي من المكاسب التي حققتها الإنسانية عبر مسيرتها الطويلة، والتي لا ينبغي إهمالها أو تركها أو عدم الأخذ بها أو الاستفادة منها بمجرد أنها ظهرت في مجتمعات غربية غير إسلامية، لأن اقتباس أو استخدام هذه الآليات والأدوات والطرائق الديمقراطية (في ذاتها) أو المؤسسات والهياكل التي تنشأ عنها لا يعني تبني ما ترتبط به من قيم أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية ليبرالية أو علمانية أو غربية، كما هو الحال في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية.

بل إن هذه الآليات والأدوات والطرائق قد تساعد ـ إذا ما أحسن استخدامها ـ على تطبيق مبادىء الدين وتحقيق مقاصده في المجتمع، عن طريق توظيفها في تأصيل القوانين والقرارات، وفي تبني المواقف والاتجاهات التي تنسجم مع القيم والمعايير الإسلامية الأصيلة، وعن طريق استخدامها كذلك في رفض أو إبعاد كل ما هو غير إسلامي، أو لا يخدم الإسلام من ذلك. بل يمكن في إطار النظام الديمقراطي «أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية»[1].

فالبرلمان أو مجلس النواب أو مجلس الأمة أو مجلس الشعب مثلاً هو وسيلة لتحقيق الديمقراطية في الدولة ـ بكيفية ما، أي بقدر ما يكون استخدامه استخداماً ديمقراطياً موضوعياً محايداً ـ وهو (في

(1) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 88 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1993.

ذاته) كآلية، أو كأداة لا يمكن وصفه بأنه حلال أم حرام، أو بأنه بدعة أو ضلالة، أو بأنه إسلامي أو غير إسلامي.. بل تبدأ علاقة الإسلام (كدين) بهذا المجلس (كآلية) في اللحظة التي يبدأ فيها أعضاء المجلس مناقشة موضوع ما، أو إصدار قانون أو قرار، أو اتخاذ موقف في مسألة من المسائل أو في قضية من القضايا السياسية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو غيرها، أو في اللحظة التي يتم فيها رسم أو تحديد سياسة الدولة الداخلية أو الخارجية أو تحديد علاقات الدولة مع دول أخرى، أو غير ذلك من الشؤون التي يختص بها هذا المجلس.

فإذا ما كانت تلك الإصدارات لا تخالف مبدأ من مبادىء الدين أو حكماً من أحكامه أو قاعدة شرعية أصيلة من قواعده أو مقصداً من مقاصده، بل كانت مراعية لذلك منسجمة معه، كانت تلك الإصدارات موصولة بالدين، متوافقة معه. وإذا ما كان الأمر غير ذلك كانت تلك الإصدارات منفصلة عن الدين متعارضة معه.

أي إن ما يصدر عن هذا المجلس أو البرلمان من قوانين وقرارات ومواقف واتجاهات وسياسات هو وحده ما يجب أن يبحث فيه من حيث الفصل أو الوصل بالدين، وهو وحده ما يجب أن يقيد بالشريعة، وأن يقيد بمقاصد الدين، فلا يخرج عنها، ولا يخالفها، وهو وحده الذي يمكن أن نحكم عليه بأنه يتوافق مع الدين أو يتعارض معه.. فهو محل التقويم، ومحل الحكم، وليس المجلس أو البرلمان كهيئة أو كمؤسسة.. وهو المضمون الذي يجب أن نتعامل معه في مسألة الفصل أو الوصل بالدين وليس الديمقراطية (في ذاتها) كطرائق وآليات وأدوات للعمل والممارسة.

كما أن إنشاء نقابة للمحامين أو للمعلمين أو للمهندسين أو

الأطباء إنما يعني إنشاء آلية أو أداة لحفظ حقوقهم والدفاع عنهم وتمكينهم من فرص الممارسة الحقيقية الفعالة لحريتهم المهنية والسياسية بشكل منظم... بشكل نقابي... قانوني... سياسي... سلمي... ومثل هذه النقابة (في ذاتها كآلية) لا يجوز أن توصف بأنها حلال أو حرام أو بأنها بدعة أو ضلالة أو بأنها تتوافق أو تتعارض مع الدين أو مع مقاصده، لأنها آلية.. طريقة... وسيلة... أداة ليس إلاّ.

أما ما يدور في هذه النقابة أو ما يطرح فيها، أو ما يناقش فيها وما يصدر عنها خلال ذلك من آراء وأفكار وقضايا ومواقف قانونية أو سياسية أو اجتماعية هو ما يمكن أن نحكم عليه بأنه يتوافق مع الدين وينسجم مع مقاصده ومعاييره، أو أنه يتعارض مع ذلك.

وكذلك الحال بالنسبة للقنوات الفضائية والإذاعات المرئية فهي (في ذاتها) كقنوات... كمحطات... كأداوت... كمؤسسات إعلامية.. كوسائل للنشر لا توصف ـ على هذا النحو ـ بأنها إسلامية أو غير إسلامية، أو بأنها علمانية أو غير علمانية أو بأنها تتوافق أو تتعارض مع الدين أو مع مقاصده إلاّ بقدر ما يبث من خلالها من مواد إعلامية أو ثقافية، وما تقدمه من أفكار وقضايا أو من آداب وفنون أخرى، يمكن أن توصف (هي في ذاتها) كآداب أو كفنون أو كمواد إعلامية أو كقضايا سياسية أو ثقافية بأنها حلال أو حرام، أو نافعة أو ضارة، أو صحيحة أو فاسدة، أو خيرة أو شريرة...الخ.

أما القناة (في ذاتها) فهي محايدة، بمعنى أنها يمكن أن تعطينا الحلال والحرام، ويمكن أن تقدم لنا النافع أو الضار، والصحيح أو الفاسد من خلال ما تبثه أو من خلال كيفية

استخدامها، وما يتضمنه هذا الاستخدام من ذلك. ولا يجوز بالتالي أن توصف هي في ذاتها كجهاز أو كمؤسسة أو كأداة إعلامية أو ثقافية بأي من تلك الصفات أو النعوت، ولا ينبغي الحكم عليها من خلال اسمها أو شكلها، أو من خلال الوسط الثقافي أو التاريخي الذي ظهرت فيه.

وإذا ما كانت ثورة المعلومات والاتصالات قد جعلت العالم قرية واحدة صغيرة، ويسّرت بذلك نقل ونشر المفاهيم والتصورات التي تدعو إليها (العولمة). فإننا هنا ينبغي أن نفرّق بين هذه الأدوات والوسائل التي تنقل الأفكار وتنشرها على أوسع مدى، وفي وقت واحد، وبين الأفكار ذاتها التي تنقلها هذه الآليات والأدوات والوسائل... أي ينبغي أن نفرق بين ثورة المعلومات والاتصالات وتقنياتها كتطور وكتقدم علمي تقني، وبين ما يطرح من خلالها من أفكار وقضايا ومن مفاهيم وتصورات.

فشبكة المعلومات (الإنترنت) مثلاً فهي كآلية (في ذاتها) تخضع لاستخدامها، ولكيفية هذا الاستخدام والغاية المرجوة منه، وبالتالي فإن تقويمها أو الحكم عليها بالخير أو بالشر... بالصلاح أو بالفساد إنما يخضع لهذا الاستخدام... أما هي (في ذاتها) فهي مجرد آلية، أداة، وسيلة يمكن أن تستخدم في هذا الغرض أو ذاك... في الخير أو في الشر، في الصلاح أو في الفساد...

وهذه كلها آليات وأدوات ووسائل وطرائق ينبغي الحكم عليها من خلال ما يمكن أن تقدمه من نفع للأمة... الأمة التي هي في أشد الحاجة في هذا العصر بالذات إلى الأخذ بهذه المؤسسات أو الآليات أو الأدوات واستخدامها لتنظيم الواقع السياسي الاجتماعي، والنهوض به، وتحقيق قدر من التقدم والتطور فيه، حتى يتحقق

بذلك، أو من خلال ذلك المجتمع المدني الإسلامي الذي يقوم على المضمون الإسلامي الحقيقي، وعلى الآليات والأدوات والوسائل المعاصرة التي قد تمكنه من تجاوز محنة التخلف السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي التي يعاني من ويلاتها منذ قرون طويلة خلت، بسبب الاستبداد والطغيان التي تعاني منه المجتمعات الإسلامية، وبسبب تخلف الفكر السياسي وإهمال هذه الآليات والوسائل والأدوات المعاصرة نتيجة لذلك.

الفصل الرابع

الشورى والديمقراطية

الشورى مبدأ أصيل من مبادىء الحكم في الإسلام ولا ينبغي أن يقوم حكم أو أن تؤسس دولة أو سلطان إلاّ على الشورى. يعترف الجميع بذلك ـ حاكمين ومحكومين ـ غير أن هذا المبدأ ـ على رغم من ذلك ـ لم يؤسس له سواء أكان ذلك على المستوى النظري، أم كان ذلك على المستوى العملي التطبيقي. فلم يتحول إلى آليات وأدوات وقواعد وطرائق للعمل والممارسة في المجتمع.

وهناك أمثلة كثيرة معروفة عن الشورى كما مورست أو كما طُبقت في التاريخ السياسي الإسلامي المبكر، وعلى مشاورة الرسول ﷺ لأصحابه، وعلى أخذه برأيهم في مواقف متعددة، وكذلك الخلفاء الراشدون من بعده، غير أن الشورى لم تتأسس في ذلك الوقت ولم تتحول إلى مؤسسة أو إلى هيئة للشورى تقوم على قواعد وعلى كيفيات يمكن أن يمارس الناس من خلالها الفعل السياسي الاجتماعي، أو أن يشارك الناس من خلالها في صنع القرار السياسي. وربما لم يحدث ذلك لأن المجتمع المسلم في ذلك الوقت كان في بداياته الأولى.. كان في بدايات تشكله وتكونه، ولم يكن في حاجة حتى ذلك الوقت إلى قواعد وطرائق منظمة للشورى... ولم يحدث ذلك فيما بعد، لأسباب كثيرة متعددة لعل أهمها أن ذلك كان يصب في مصلحة السلطة واستبدادها بالرأي والقرار واحتكارها العمل السياسي والقرار السياسي والفعل السياسي.

بل إن ذلك لم يحدث حتى الآن ولم تتخذ الشورى ـ نتيجة لذلك ـ شكلاً معيناً، أو سياقاً منظماً لها، ولم توضع لها كيفيات للتطبيق وآليات للممارسة على نحو يجعل منها مؤسسة سياسية قوية فاعلة، تقوم على قواعد منظمة، وعلى كيفيات معروفة، وعلى آليات وأدوات تعمل بها، وعلى طرائق وأساليب تعمل من خلالها على تهيئة كل الفرص الممكنة للناس لممارسة العمل السياسي، والمشاركة في القرار السياسي من خلال هذه المؤسسة.

بل يلحظ الباحث «في تاريخ مفهوم الشورى ـ وفي أشكال حضوره المختلفة في الكتابة السياسية المعاصرة ـ ظاهرتين جديرتين بالانتباه، تلقيان الضوء على سياق الاهتجاس الفكري والسياسي الإسلامي بمسألة الشورى، وعلى محدودية التراكم الفكري المتحصل من الاشتغال به (= المفهوم) وعليه:

أولاهما:

أننا لا نجد في نصوص الأقدمين اهتماماً بموضوع الشورى في الإسلام بل تكاد لا تشير إليه نصوص السياسة الشرعية المرجعية! وقد كان حسن الترابي محقاً ـ ودقيقاً ـ حين لاحظ أن «الأدب الإسلامي الحديث هو الذي روّج الكلمة وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن، بعد أن كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيراً، ولا تقيم لها هذه القيمة الجليلة، لأن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي»[1].

(1) حسن الترابي: **نظرات في الفقه السياسي**، ص 72 ـ الشركة العالمية لخدمات الإعلام ـ الخرطوم 1988.

وثانيتهما:

أننا لا نكاد نعثر ـ في ما حرره المثقفون الإسلاميون في الموضوع ـ على رصيد فكري في التنظيم لمسألة الشورى، أو في إنتاج معرفة بنظامها تتجاوز العموميات المكرورة: «المستشهدة بآيتي الشورى، أو المحيلة على تجربتها في السياق السياسي النبوي وما أعقبه في حقبة الخلفاء الراشدين»[1].

ولهذه الأسباب جميعاً «كان الفقه الإسلامي خالياً على كثرة أبوابه من باب بعنوان (باب الشورى)، أما مباحث المتكلمين في الخلافة فهي لا تتناول لا من قريب ولا من بعيد مسألة الشورى»[2]. وهذا ما جعل تأسيس هذا المفهوم يتأخر إلى هذا الحد من حيث الزمان، ومن حيث القدرة على التأسيس... من حيث القدرة على تحويل هذا المفهوم إلى مؤسسات وهيئات سياسية اجتماعية يتشارك الناس من خلالها في ممارسة السلطة، ويتشارك الناس من خلالها في صنع القرار السياسي وفي تنفيذه أيضاً...

والشورى كمبدأ سياسي اجتماعي وكقيمة سياسية اجتماعية بل كقيمة أخلاقية أيضاً هي ما يجب أن يتصف به المؤمنون، بل ويعملون به في تفاعلهم وتعاملهم، وفي اتخاذ مواقفهم وقراراتهم التي يتوصلون إليها من خلال ذلك... أي من خلال تبادل الرأي وتداوله فيما بينهم، ومعرفة صحيحه من فاسده، وخيره من شره، وخطئه من

(1) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 169-170 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2002.

(2) محمد عابد الجابري: **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص 44-45 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1994.

صوابه.. ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾(1).

وعلى هذا النحو ـ أيضاً ـ يخاطب اللّه سبحانه وتعالى رسوله الكريم بقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾(2). ليبين اللّه من خلال ذلك مفهوم العلاقة، ومفهوم التفاعل والتعامل الذي يجب أن يكون بين الرسول ﷺ وبين أصحابه، وبالتالي ليقرر أيضاً من خلال ذلك كيفية التعامل التي يجب أن تكون بين السلطة والناس، فلا تستبد السلطة برأي دون الناس... فتحتكر الرأي، وتستبد به، وتطغى به على الناس، فلا تسمع لرأي، ولا تأخذ بنصيحة.

وهذا المفهوم للعلاقة بين السلطة والناس، وهذا المفهوم لحركة التفاعل والتعامل بين السلطة والناس هو ما يمكن أن يتحول إلى مصدر للإلزام على مستوى الشأن العام أو على مستوى الدولة، أو إلى قاعدة للالتزام بما يتقرر من خلال الشورى:

* إما بحكم الشراكة في تداول الرأي، وهو ما يقتضي ـ قبل ذلك ـ توسيع دائرة هذا التداول بين الناس، ليتحقق التزامهم به ـ من جهة ـ ويتحقق كذلك التزام السلطة التي تدير شؤونهم به، من جهة أخرى.

* أو بشكل غير مباشر عن طريق تكليف من يقوم بالشورى في المجتمع من خلال اختيار النواب أو الممثلين أو أعضاء مجلس الشورى، أو غير ذلك من طرق المشاركة في الشورى، أو من طرق

(1) سورة الشورى، الآية 38.

(2) سورة آل عمران، الآية 159.

ممارسة الشورى، بحسب ما يوضع من طرائق وأساليب وآليات وقواعد لممارسة الشورى في المجتمع بما يتضمن تحوّل الشورى إلى نظام سياسي اجتماعي يتبناه المجتمع ويمارس الناس من خلاله العمل السياسي وفق آليات وقواعد وأساليب منظمة أو منتظمة بحسب ما يوضع لذلك من طرائق وكيفيات عملية لممارسة الشورى.

وهذا حقاً هو ما يجب أن يتصف به المجتمع المسلم، أو ما يجب أن يتصف به النظام السياسي الاجتماعي في المجتمع المسلم، تحقيقاً لمقاصد الدين، وتمكيناً للناس من ممارسة حقهم في المشاركة في الرأي، وفي القرار السياسي، وفي رسم سياسات المجتمع كمجتمع مسلم وتنفيذ هذه السياسات في الواقع العملي.

لأن «الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية، قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة للّه، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية للّه، وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى.. إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة... فمبدأ حاكمية اللّه المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية، لا يقومون إلاّ بالشورى، وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً»[1].

---

(1) حسن الترابي: **نظرات في الفقه السياسي**، ص 73 - 74 ـ مقتبسة من: عبد اللّه بلقزيز ـ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2002.

ولذلك فإن الشورى يمكن أن تمارس بين الأفراد والجماعات على أي مستوى، وبأي كيفية كانت ولكنها على المستوى السياسي العام للمجتمع أو على مستوى الدولة لا بدّ لها من تأسيس.. لا بدّ لها من قواعد وكيفيات وطرائق، لا بدّ لها من أن تتحول إلى مؤسسة للرأي والشورى والقرار على مستوى المجتمع وعلى مستوى الدولة وعلى مستوى الشأن العام السياسي الاقتصادي الاجتماعي... الخ. لا بدّ لها من أن تتحول إلى مؤسسة حقيقية للقرار السياسي أو للمشاركة السياسية في السلطة وفي اتخاذ القرار حتى تستطيع أن تقوم بدورها أو أن تؤدي دورها كآلية أو كأداة أو كمؤسسة... تنتظم وتقوم على قواعد وعلى آليات وأدوات تيسر سبل ممارستها وتهيىء فرص تطبيقها في المجتمع على مستوى الدولة... بما يحقق مقاصدها في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي العسكري الرقابي... الخ. وبما يمنح قراراتها القوة والشرعية والفاعلية. أي لا بدّ لها أن تتسع لآليات جديدة وأدوات جديدة، ترفع من قدرتها التنظيمية والإجرائية وترفع من قدرتها التطبيقية في الواقع السياسي الاجتماعي وتعمل على تحويلها إلى مؤسسة فاعلة ذات قواعد وطرائق وآليات وأدوات ومناهج للممارسة السياسية في المجتمع.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الديمقراطية وعلاقتها بالشورى ونحن عندما نتحدث ـ هنا ـ عن الديمقراطية فإننا نتحدث عن ديمقراطية محايدة، أو نتحدث عن أجهزة ديمقراطية محايدة في ذاتها، ولا نتحدث عن ديمقراطية علمانية أو رأسمالية أو مسيحية أو غربية، ولا نتحدث كذلك عن قيم ملحقة بها، أو تابعة لها.. قيم قد لا يتصور البعض وجود آلية أو منهج ديمقراطي بدونها (بدون هذه القيم) كقيم الفردية والعلمانية.. الخ.. نتحدث عن الديمقراطية (في

ذاتها، أو من حيث هي في نفسها) كآلية، وليس كمضمون... كمنهج للممارسة وليس كموضوع للممارسة.

وهي كآلية أو كمنهج ـ على هذا النحو ـ يمكن أن توجد، وأن تستخدم بمعزل عن أي فلسفة سياسية، أو فلسفة اقتصادية أو اجتماعية... إذ «يمكن للآليات الديمقراطية، مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية، وعلى أرضيات فكرية مختلفة»[1]، ووفق أي أفكار أو قضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لمجتمعات مختلفة وفي ثقافات مختلفة كآليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة والتطبيق، أي كآليات في ذاتها.

لأن الديمقراطية (كآلية) ليست نظرية سياسية رأسمالية أو علمانية في ذاتها... بل هي أجهزة أو آليات وأدوات وطرائق يمكن أن تستخدمها أي نظرية سياسية بكيفية ما، فتحقق من خلالها مقاصدها في الواقع بمعزل عن أي قيم أو قضايا فلسفية سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية ملحقة بها.

وبالتالي فإن ارتباط قيم معينة كالقيم الليبرالية أو القيم العلمانية بمفهوم الديمقراطية في بيئة ثقافية معينة، أو في سياق ثقافي معين لا يعني أن هذا المفهوم كآلية (في ذاتها)، أي باعتباره مجرد آلية، أو أداة للعمل هو حامل بالضرورة لهذه القيم، أو مجسد لها، كما هي في بيئتها الأولى، أو في سياقها الثقافي السياسي الاجتماعي الذي ظهرت فيه.

---

(1) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 88 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1993.

ولا يعني أن هذه القيم هي قيم ضرورية للمفهوم، لا يعمل إلاّ من خلالها، أو هو لا يؤدي وظيفته إلاّ من خلالها... «فليست العلمانية مثلاً وأولوية قيم الربح واللذة والسيطرة والقوة والنفعية، وفصل الدين عن الدولة وهي من القيم التي نشأ النظام الديمقراطي في إطارها حتميات لازمة له (للنظام الديمقراطي)، بما هو سيادة للشعب ومساواة بين المواطنين وهيئات للحكم منبثقة عن إرادة الشعب عبر انتخابات حرة، وتداول على السلطة من خلال الاعتراف بحق الأغلبية في الحكم والقرار، وحق الأغلبية في المعارضة والسعي إلى الحكم بالوسائل السلمية نفسها»[1].

ونحن عندما نتحدث عن أجهزة الديمقراطية ـ هنا ـ إنما نتحدث عنها باعتبارها آلية (في ذاتها) وليس باعتبارها حاملة لقيم أو لقضايا أو لفلسفة سياسية أخلاقية، وهذا لا ينقص من قيمتها في ذاتها، أو من قيمة استخدامها أو من كيفية هذا الاستخدام، بل إن هذا هو ما يجعل منها منهجاً (في ذاته) يمكن أن يعمل في مناخات فكرية مختلفة، وفي ثقافات مختلفة.

وفي كل الأحوال فإن أجهزة الديمقراطية (كأجهزة في ذاتها) ليست فلسفة، ولكنها آليات وتقنيات وممارسة نشأت في ظل فلسفة معينة، وتاريخ معين، وثقافة معينة، ولأسباب معينة... لكن هذا التعين أو هذا الوجود لا يعني أنها كآليات وتقنيات ومناهج لا يمكن أن تعمل في مناخات أخرى وفي ثقافات أخرى، غير المناخات والثقافات التي نشأت فيها...

ولذلك فإن ما يهمنا ـ هنا ـ هو ما يؤديه هذا المفهوم ـ (المفهوم الديمقراطي) من وظائف سياسية ديمقراطية فاعلة، في

---

(1) المصدر السابق، ص 88.

الواقع السياسي الاجتماعي... عندما يتحول إلى آليات أو أدوات أو مؤسسات سياسية... عندما يتحول إلى أجهزة ديمقراطية تحقق قدراً من المشاركة السياسية في السلطة... قدراً من المشاركة في القرار السياسي... قدراً من المشاركة في الممارسة السياسية وتهيىء للناس الفرص المناسبة لهذه المشاركة.

وبالتالي فإن تطبيق الديمقراطية كممارسة للحق السياسي وكمشاركة في القرار السياسي وكآليات وأدوات لهذه الممارسة أو استخدام أجهزة الديمقراطية في المجتمع المسلم كأجهزة (في ذاتها) لا يعني أن هذا المجتمع قد تحول إلى مجتمع علماني أو إلى مجتمع ليبرالي أو إلى مجتمع غير مسلم، لمجرد أنه استخدم هذه الأجهزة كأجهزة في ذاتها أو كأدوات وآليات للممارسة السياسية في المجتمع.

إذ «ليس في هذه الآليات ما يتناقض ضرورة مع قيم الإسلام، بل إن هذه تجد في الجهاز الديمقراطي للحكم أفضل وسيلة متاحة حتى الآن أسفر عنها تطور العلوم والمعارف للتجسّد والنزول من سماء المثاليات إلى واقع الناس، كما أن هذا الجهاز الديمقراطي يجد في قيم الإسلام وفلسفته في الحياة والكون والإنسان أفضل وقود وخير طاقة وقوة وتوجيه تعطي لهذا الجهاز فعالية عظيمة، وتجنبه المزالق والوقوع في الكوارث التي انتهى إليها النظام الديمقراطي المعاصر كالحروب الاستعمارية وتفقير البشرية وإشاعة الفواحش والأوبئة الفتّاكة وتلوّث الطبيعة وانهيار الأسرة والعلاقات الاجتماعية، ووقوع الفرد في العزلة القاتلة، وأزمة الضمير، وسيطرة الأقوياء على الضعفاء»[1].

(1) المصدر السابق، ص 88.

وإذا ما كان المجتمع المسلم يقوم على ثوابت كلية غير قابلة للتغيير أو التعديل أو التحريف، وإذا ما كانت هناك أحكام وقواعد دينية قطعية الثبوت قطعية الدلالة لا تحتمل ـ لذلك السبب ـ جدلاً ديمقراطياً، ولا محاججة سياسية فإن هذا لا يعني استبعاد استخدام أجهزة الديمقراطية كآليات لتنظيم المجتمع وممارسة السلطة فيه، لأن استخدام الأجهزة كآليات لا يعني تحديد المضمون أو المجال الذي تعمل فيه هذه الأجهزة. وإذا ما كان للديمقراطية مجالاتها المتعددة التي يمكن أن تعمل فيها فإن للديمقراطية عندنا مجالها الذي ينبغي أن نحدده نحن، ولا يحدّده غيرنا، ولأن للديمقراطية قضاياها التي ينبغي أن نحدّدها نحن، ولا يحدّدها غيرنا، فنحن الذين نحدّد المجال الذي يمكن أن تعمل فيه أجهزة الديمقراطية أو أن تعمل من خلاله ونحن الذين نحدّد سعته وحدوده، ونحن الذين نحدّد القضايا وأنواعها وأنماطها وأنساقها ونحن الذين نحدّد المضمون أو الموضوع الذي يمكن أن تعمل فيه أو أن تعمل من خلال هذه الأجهزة.

والديمقراطية ليست قانوناً قطعياً صارماً إما أن يطبّق كله بما يحمله أو بما يلحق من أفكار وقضايا وفلسفات سياسية اجتماعية أخلاقية أو أن يترك كله بما فيه من أجهزة وآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي، بل هي مجالات متعددة تتناول قضايا متعددة وهي هنا كأجهزة أو كمنهج أو ككيفيات عملية لممارسة العمل السياسي ينبغي أن تخضع لثوابت المجتمع وأساسياته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية وأن تعمل من خلالها.

فالمجلس النيابي يمكن أن يصدر قانوناً يبيح الإجهاض كيفما كان، في مجتمع ما، تسمح قوانينه وثقافته بذلك ـ أي يسمح

مضمونه الديني الثقافي الأخلاقي الاجتماعي بذلك ـ ويمكن لمجلس نيابي في مجتمع آخر لا تسمح ثوابته الدينية الأخلاقية الثقافية بذلك أن يصدر قانوناً يمنع ذلك إلاّ لأسباب صحية معروفة، ويفرض عقوبات صارمة على من يقوم بذلك، أو على من يساعد على القيام بذلك، لأن قوانين هذا المجتمع ـ الأخير ـ وقيمه ومعاييره الدينية الأخلاقية لا تسمح بذلك. والمجلس النيابي كمؤسسة أو كآلية أو كجهاز من أجهزة الديمقراطية هو نفسه كآلية أو كأداة في كلتا الحالتين، وفي كلا المجتمعين وفي كلتا الثقافتين.

بمعنى أن وجود المجلس النيابي أو البرلمان أو مجلس الأمة في المجتمع المسلم أو استخدام أجهزة الديمقراطية لا يعني أن أياً من تلك الأجهزة أو المؤسسات قد يحلّل حراماً أو يحرّم حلالاً، أو أن أياً منها قد يزيد في الدين أو ينقص منه شيئاً أو أن استخدامها قد يؤدي إلى ذلك بالضرورة.

وهذه مسألة ـ في نهاية الأمر ـ تتوقف على وعي المجتمع المسلم وعلى قوة إيمانه وعلى فاعليته الدينية السياسية الاجتماعية، وعلى مدى تمسّكه بمبادىء الدين ومقاصده، وتتوقف كذلك على أعضاء المجلس أو البرلمان أو المؤتمر الشعبي وإدراكهم لدورهم كمسؤولين مسلمين في مجتمع مسلم، وتتوقف أيضاً على السلطة التي تحكم المجتمع أو تدير شؤونه... وعلى مدى تمسّكها بثوابت المجتمع ومدى محافظتها على شخصيته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية.

ولا خوف على الإسلام من ذلك... لا خوف على الإسلام من الديمقراطية... ولا خوف على المسلمين من الديمقراطية، لا خوف على ثوابت المجتمع وعلى أركانه، ولا خوف على شخصيته

الدينية الثقافية الاجتماعية التي لا تستطيع كل ديمقراطيات العالم أن تنال منها، ولو جزءاً يسيراً...

وإذا ما حدث خلل أو انحراف تشريعي أو قانوني أو أخلاقي بسبب ذلك فإن ذلك لا يعود إلى المؤسسة الديمقراطية (في ذاتها) ولا يعني أنه حدث ـ فقط ـ بسبب وجود المجلس النيابي أو البرلمان أو بسبب استخدام الأجهزة أو الآليات الديمقراطية، بل إن ذلك قد يحدث بسبب انحراف المجتمع أو بسبب ضعف فاعليته الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية أو انحراف أعضاء البرلمان أو انحراف السلطة عن جادة الصواب، أو هو قد يحدث بسبب الاستخدام السيىء للآليات الديمقراطية أو بسبب الاستغلال السيىء لهذه الآليات من قبل المستخدمين لها لخدمة أهداف وغايات خاصة بفئة معينة أو جماعة معينة أو سلطة معينة في المجتمع...

أي إن المجلس النيابي ـ هنا ـ هو عبارة عن آلية، مؤسسة ديمقراطية تشكل آلية للعمل السياسي الديمقراطي... آلية لمناقشة أو بحث أو استصدار قانون ما، على هذا النحو أو ذاك، ليس أكثر... بحسب تشريعات المجتمع وثقافته وقيمه ومعاييره الدينية الأخلاقية الثقافية التي تعمل في ظلّها تلك الآليات والوسائل والأدوات والأجهزة الديمقراطية، وبحسب فاعلية المجتمع وقدرته على استخدام تلك الآليات أو المؤسسات على وجهها الصحيح، وبالطرق الديمقراطية السليمة وبحسب ما يطرح على هذه الأجهزة أو من خلالها من مضامين وموضوعات وأفكار وقضايا للنقاش أو للبحث والدراسة أو للرأي أو لاتخاذ القرار المناسب أو التوجه المناسب أو الموقف المناسب..

ولذلك علينا أن نميز ـ هنا ـ بين الديمقراطية كقيمة أو

كحاملة لمجموعة من القيم الغربية أو الليبرالية أو العلمانية وبين الديمقراطية كآلية للحكم... كمجموعة قواعد قانونية تشكل آلية للحكم، أو مجموعة قواعد تشكل منهجاً للحكم أو الممارسة السياسية في المجتمع، بين الديمقراطية كنتاج لفلسفة غربية علمانية أو كجزء من فلسفة غربية علمانية أو كقيم يمكن أن تدعو إلى الحرية الفردية المبالغ فيها وإلى النفعية والأنانية وإلى الذاتية في الفكر والسياسية وفي الممارسة العملية، وبين الديمقراطية كآليات في ذاتها أو كأجهزة يمكن أن تستخدم في أي مناخ فكري، أو في أي ثقافة أو في أي مجتمع من المجتمعات.

فالديمقراطية كآلية أو كأداة للممارسة السياسية أو كمنهج ديمقراطي سياسي لا تعني أنها يجب أن تتضمن بالضرورة القيم العلمانية، ولا تعني بالضرورة الأخذ بهذه القيم أو تبنيها، وبالتالي فإن استخدام الآليات الديمقراطية في المجتمع لا يعني تبني الأفكار والقضايا والقيم والنظريات العلمانية في السياسة أو في الاقتصاد أو في الفكر والثقافة أو في الاجتماع. إذ لا علاقة للديمقراطية كمنهج سياسي إجرائي أو كأسلوب للعمل والممارسة السياسية في المجتمع بطبيعة القرارات التي تصدر من خلال المؤسسات الديمقراطية ذاتها، كالبرلمان أو مجلس الأمة أو مجلس الشعب أو المؤتمر الشعبي أو غيره.

وموطن الداء الذي نخشى أن يتسرّب إلينا، أو أن يغزونا «ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية القومية والمادية... تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت)، ثم تجاهلت الروح ووأدتها، وحاربت اللّه وجاهدت

جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محله. فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوى. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح، وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم... إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن إرادة الشعب»[1].

نعم، إن موطن الداء ليس في الآليات الديمقراطية.. ليس في الأدوات التي يتشكل منها النظام الديمقراطي بقدر ما هو كامن في الأفكار والقضايا والمفاهيم والتصورات والنظريات الفلسفية السياسية التي يطبقها الغرب، ويدعو الآخرين إلى تبنيها وتطبيقها كذلك... تلك الأفكار والقضايا التي تتسرّب إلينا وتدخل إلى حياتنا من طرق أخرى إعلامية، ثقافية، سياسية ليس من بينها اقتباسنا أو استخدامنا للأجهزة الديمقراطية كآليات في ذاتها أو كأدوات أو كمؤسسات محايدة للعمل السياسي والمشاركة في السلطة والقرار كآليات أو كمؤسسات تهيىء الفرص للناس للعمل وفق اختياراتهم ووفق إرادتهم ووفق ما يتخذونه من قرارات. تهيىء الفرص للناس لاختيار ما يأخذونه وما يتركونه. بل إن الداء يتسرّب إلينا لأننا نترك هذه الأجهزة الديمقراطية ولأننا نرفض أو نهمل التعامل معها، ولأننا نتجاهل دورها الفعّال في تحقيق الحرية للناس في اختيار حكّامهم وتدفع عنهم أي استبداد أو طغيان وتمنع أي احتكار للسلطة أو للعمل السياسي أو للقرار السياسي.

لأن «جوهر الديمقراطية هو أن يختار الناس من يحكمهم

(1) المصدر السابق، ص 86-87.

ويسوس أمرهم، وألاّ يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله وتغييره إذا انحرف، وألاّ يساق الناس ـ رغم أنوفهم ـ إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية ـ مثل الانتخابات والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء...»[1]. وهذه كلها آليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة، وليست هي (في ذاتها) قضايا أو نظريات فلسفية سياسية أو غيرها.

وإذا ما كانت هذه الآليات والأدوات الديمقراطية تحتاج إلى ثقافة سياسية ديمقراطية تقوم على قبول مبدأ التعددية وتداول السلطة والمعارضة وحرية الصحافة، وتقوم على إنشاء المؤسسات السياسية الديمقراطية والهيئات والاتحادات والنقابات والروابط المهنية والجمعيات الأهلية وتقوم قبل ذلك على العدل والمساواة وقيم المواطنة وعلى الاعتدال والتسامح مع الآخرين وعدم التطرّف في العمل السياسي والمشاركة الفعّالة في العمل السياسي وفي الممارسة الديمقراطية. فإن هذه الثقافة السياسية الديمقراطية لا تشترط ولا تتطلّب بأي حال من الأحوال تبني فلسفات الغرب السياسية أو

(1) د. يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 132 ـ دار الشروق ـ القاهرة 1997.

الأخلاقية، لا تحتاج إلى تبنّي أي فلسفة علمانية أو ليبرالية لا تحتاج إلى قيم الفردية واللّذة والنفعية والسيطرة والاستغلال، لا تحتاج إلى ثقافة الغرب وطرائق وأساليب عيش الغرب.

ولكنها تحتاج فقط إلى تبني ثقافة سياسية ديمقراطية تجذر استخدام هذه الآليات في المجتمع وترسّخ كيفيات استخدامها حتى تتحول إلى عادات وتقاليد سياسية ديمقراطية في المجتمع، يصعب التخلي عنها أو تركها أو إهمالها.

وتبني ثقافة سياسية ديمقراطية لا يعني تبني الثقافة الغربية أو تبني الفلسفات الغربية: وهناك فرق كبير بين الثقافة السياسية الديمقراطية الخالصة التي يقوم عليها الاستخدام الصحيح الفعّال لهذه الآليات أو المؤسسات الديمقراطية. وبين الثقافة الغربية كفلسفة وأخلاق واجتماع... الخ.

وإذا ما كانت الممارسة الديمقراطية تقوم أو تتحقق تطبيقاً لأفكار ومفاهيم ديمقراطية تقود الفعل الديمقراطي... فإن هذه الأفكار والمفاهيم تقود الفعل الديمقراطي كمنهج، تقوده كخطوات منهجية، كطرائق للممارسة كآليات وأدوات للعمل، ككيفيات للتطبيق أو لممارسة العمل السياسي، وليس كمضمون لممارسة العمل السياسي أو كموضوع للفعل السياسي.

ولذلك فنحن هنا لا نهتم بارتباط الديمقراطية في الغرب أو في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية بالمضامين الفلسفية السياسية الغربية أو العلمانية، ولا نرى معنى للربط بين الديمقراطية كآليات وأدوات للعمل السياسي والتنظيمي داخل المجتمع وبين العلمانية أو أي من النظريات الفلسفية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية الأخرى التي تتبناها تلك المجتمعات.

ولا نرى معنى كذلك للتنكر لهذه الآليات أو رفضها أو التخلي عنها. أو عدم الاستفادة منها كآليات سياسية مناسبة للحد من صلاحيات السلطة التي تمنحها السلطة لنفسها... وللحد من استبدادها وطغيانها، ولتوفير فرص المشاركة في العمل السياسي والارتقاء بمستوى الممارسة السياسية في المجتمع. بحجة أنها ظهرت في بيئات ثقافية معينة أو أنها ارتبطت في تلك البيئات بقيم معينة ليبرالية أو علمانية أو غيرها.

وميزة الديمقراطية ـ أنها اهتدت ـ خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء ـ إلى صيغ ووسائل تعتبر ـ إلى اليوم ـ أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلّط المتجبرين، وإن لم تخل من بعض المآخذ والنواقص التي لا يكاد يخلو منها عمل بشري.

ولا حجر على البشرية وعلى مفكريها وقادتها أن تفكر في صيغ وأساليب أخرى، لعلها تهتدي إلى ما هو أوفى وأمثل، ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق في واقع الناس نرى لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لا بدّ منه لتحقيق العدل والشورى، واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض.

ومن القواعد الشرعية المقرّرة: أن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة، إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد... ولا يوجد شرعاً ما يمنع من اقتباس فكرة أو نظرية أو حل عملي من غير المسلمين... بل من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا... ما دام لا يعارض نصاً محكماً، ولا قاعدة

شرعية ثابتة... وعلينا أن نحور فيما نقتبسه ونضيف إليه، ونضفي عليه من روحنا ما يجعله جزءاً منا، ويفقده جنسيته الأولى، وأن نأخذ من الديمقراطية أساليبها وآلياتها وضماناتها التي تلائمنا، ولنا حق التحوير والتعديل فيها، ولا نأخذ فلسفتها التي يمكن أن تحلل الحرام أو تحرّم الحلال، أو تسقط الفرائض»[1].

ومن هذا المنطلق ـ ولأننا ـ هنا ـ نتكلم عن ديمقراطية محايدة أو عن أجهزة أو آليات ديمقراطية محايدة أو عن أجهزة أو آليات في ذاتها يمكن الحديث عن ضرورة إنشاء أو قيام علاقة منهجية بين الشورى كمبدأ أصيل من مبادىء الحكم في الإسلام، (غير مؤسس، أو هو يحتاج إلى تأسيس معاصر)، وبين الديمقراطية كأجهزة أو آليات وأدوات معاصرة أنتجها الفكر البشري كإنجاز سياسي حضاري ليس لأحد دون آخر، بل هي ملك للبشر جميعاً، وليست حكراً على ثقافة دون أخرى، أو على حضارة دون أخرى...

علاقة منهجية تقوم على الآليات والأدوات والطرائق المعاصرة لممارسة العمل السياسي، ولا تقوم على المضمون، أو على الاحتواء... بل تقوم على استغراق الشورى لأجهزة الديمقراطية ولآلياتها وأدواتها المعاصرة (كآليات في ذاتها) أو كآليات محايدة لممارسة العمل السياسي في المجتمع... علاقة منهجية تقوم على آليات وأدوات معاصرة يمكن أن تؤسس للشورى فتنقلها من مبدأ سياسي اجتماعي أخلاقي، أو من قيمة أخلاقية سياسية اجتماعية إلى مؤسسة سياسية ذات قواعد وآليات وأدوات وطرائق ومناهج

---

(1) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام، ص 137-138 ـ دار الشروق ـ القاهرة 1997.

للممارسة السياسية، أو لممارسة العمل السياسي في المجتمع المسلم.

لكن هذه العلاقة لن تكون إلاّ علاقة منهجية ليس إلاّ... علاقة طرائق ووسائل وآليات وأدوات للممارسة... وليس علاقة مضمون... علاقة تنشأ بين الشورى والديمقراطية على أن تعمل الشورى بأجهزة الديمقراطية وآلياتها وليس بمضمونها الذي تحمله، أو الذي ينسب إليها، أو الذي تتهم بأنها تحمله كنتيجة لظهورها أو لنشأتها في مناخ ثقافي آخر وفي حضارة أخرى غير تلك التي نشأت فيها الشورى أو ظهرت بين ظهرانيها...

بمعنى أن هذه العلاقة لا يجب ـ من جهة أخرى ـ أن تصل إلى درجة التماهي بين الشورى والديمقراطية، لأن للشورى خصوصيتها الثقافية الأخلاقية السياسية الاجتماعية، وللديمقراطية أيضاً خصوصيتها ـ في وسطها الذي ظهرت فيه ـ خصوصيتها الفلسفية السياسية الاجتماعية. ولذلك يجب أن تكون هذه العلاقة، أو هذا التأسيس على مستوى الآلية وليس على مستوى المضمون... على مستوى الآليات والأدوات (في ذاتها)، وليس على مستوى ما تحمله الديمقراطية أو ما ينسب إليها من قيم فردية، أنانية، ومن ذاتية في الممارسة وفي التصرف والسلوك، وفي المقاصد والأهداف والغايات...

بحيث يمكن أن تستوعب الشورى (كمبدأ أو كقيمة) الديمقراطية كآلية، فتتأسس بذلك الشورى على طرائق وأدوات وآليات الديمقراطية، وتنشأ علاقة منهجية بين المفهومين، ويندمج المفهومان في حركة واحدة، ومنهج واحد، ومؤسسة واحدة للرأي والقرار فتتحول الشورى بذلك من مبدأ أو من قيمة سياسية اجتماعية

أخلاقية إلى آليات وأدوات وطرائق للعمل السياسي... تتحول إلى آلية سياسية، ومن ثم إلى مؤسسة للشورى... تتحول إلى مؤسسة للرأي والقرار تعمل جنباً إلى جنب مع مؤسسات وأجهزة المجتمع الأخرى. وهذا الاتساع لمفهوم الشورى أو هذا التعديل أو التحوير الذي يتضمن إضفاء آليات جديدة أو إضافة آليات جديدة إليها إنما يتعلق بالشورى كأداة كآلية في ذاتها وليس كمضمون إذ أن المضمون هو موضوع الشورى أو التشاور أو المشاورة وليس هو الأداة التي تتم بها هذه المشورة أو التي تتحقق بها الشورى في المجتمع.

وهذا يعني أن تخضع الشورى كآلية للتطور التاريخي، وأن تخضع الشورى للتطور التاريخي يعني أن تعترف الشورى بالمؤسسات الديمقراطية وبالأجهزة الديمقراطية (في ذاتها) كآليات وأدوات معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع فتتسع الشورى بذلك للآليات الديمقراطية كآليات متطورة أو كآليات معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع بحيث تتبنى الشورى هذه الآليات أو تستخدمها أو تقتبسها أو تعمل على تعديلها أو تحويرها بما يتوافق معها فتتحول بها أو من خلالها إلى مؤسسة للشورى على أن تكون الشورى هي قاعدة الديمقراطية(*) وأن تكون الديمقراطية (كآليات) أو كأجهزة محايدة هي التطور التاريخي للشورى، أو هي الآليات

(*) وربما كان أبرز مظهر لبناء صلة جوار وقرابة بين الديمقراطية والشورى ـ في الوعي الإسلامي المعاصر ـ هو رد الأولى إلى الثانية، باحتساب الشورى أصلاً للديمقراطية. كما يذهب إلى ذلك د. يوسف القرضاوي الذي يقول في كتابه **الصحوة** ـ ص 108: «... أما الديمقراطية السياسية فأصولها عندنا في البيعة والشورى». ـ عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص 108 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2004.

المعاصرة لتحقيق الشورى أو لممارسة الشورى في المجتمع.

أي إن الشورى كمبدأ أو قيمة أخلاقية سياسية اجتماعية وكقاعدة للحكم في الإسلام يمكن أن تتسع وأن تتحول إلى آلية معاصرة أو إلى تأسيس يناسب العصر، إذا ما توفّرت لها الآليات والقواعد والأدوات المناسبة للعمل والممارسة والتطبيق في الواقع، فتقود حركة المجتمع السياسية وتحقق فرص المشاركة في السلطة وفي القرار السياسي، وفي تداول السلطة والحد من صلاحياتها، بل تحديد هذه الصلاحيات قبل ذلك. وهذا يعني أن تتحول الشورى إلى آليات وأدوات ووسائل وطرائق للعمل السياسي وللمشاركة في ممارسة السلطة في المجتمع، أي أن تتحول إلى مؤسسة للشورى وإلى أجهزة معاصرة لممارسة الشورى في المجتمع على مستوى الشأن العام، على مستوى الدولة.

وليست هذه دعوة إلى الخلط بين الشورى والديمقراطية كيفما اتفق... وليست هي مجرد محاولة للتوفيق بين المفهومين، وليست هي كذلك علاقة اقتباس لمفاهيم سياسية أخلاقية، أو لنزعات ليبرالية أو علمانية يمكن أن تشكل انحرافاً عن أصل الشورى، أو عن حقيقة الشورى، أو عن معنى الشورى... ولكنها اقتباس لآليات وأدوات (في ذاتها) آليات وأدوات محايدة تشكل منهجاً للعمل السياسي المعاصر... آليات وأدوات يمكن تعديلها أو تحويرها، أو العمل على إثرائها من أجل تأسيس علاقة فاعلة بين الشورى كمبدأ، وبين أجهزة الديمقراطية كآليات وأدوات وطرائق لا يمكن غضّ الطرف عنها.

نعم الشورى مبدأ أصيل، لكن هذه الأصالة لا تدفعنا، أو لا يوجد فيها ما يدفعنا إلى تجاهل الديمقراطية أو التنكر لها:

- كآليات وأدوات سياسية معاصرة يمكن أن تعمل (في ذاتها) في مناخات فكرية ثقافية مختلفة.

- وكإنجازات بشرية سياسية حضارية من الخطأ عدم الاستفادة منها، كما يستفاد من غيرها من الإنجازات البشرية الحضارية، خاصة في مجال المناهج والآليات والأدوات في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية...

- كطرائق ووسائل تهيىء الفرص للناس للمشاركة في الممارسة السياسية، وفي القرار السياسي وفي الحد من استبداد السلطة واحتكارها لأدوات العمل السياسي.

- كآليات وأدوات وتقنيات لا معنى منطقي موضوعي ولا سند شرعي لإدخالها في باب الحلال والحرام، أو الابتداع المذموم، أو نعتها بأنها مخالفة للدين أو متعارضة مع مقاصده.

بل إن أصالة مفهوم الشورى هي التي تدفعنا إلى ضرورة تأسيس هذا المفهوم من خلال إقامة علاقات منهجية بينه وبين الديمقراطية، كمنهج أو كآليات (في ذاتها)... علاقات منهجية تعمل على تحويل مفهوم الشورى إلى مؤسسة تقوم على قواعد وآليات ومناهج معاصرة للممارسة السياسية في المجتمع.

بحيث يمكن أن توفر لنا هذه العلاقة المنهجية بين الشورى والديمقراطية مرجعية أصيلة وهي الشورى كمبدأ أو كقيمة سياسية اجتماعية أخلاقية وكمبدأ من مبادىء الحكم في الإسلام. وتهيىء لنا في نفس الوقت تقنيات وآليات وأدوات معاصرة للممارسة السياسية وهي آليات وأدوات وتقنيات الديمقراطية:

فمن جهة نحن أمام مفهوم أصيل للشورى، ولكنه مفهوم

يحتاج إلى تأسيس... ولما يتم هذا التأسيس بعد ـ ومن جهة أخرى ـ نحن أمام قواعد وآليات ديمقراطية جاهزة «تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين، باستعماله من ممارسة الحريات الأساسية، ومنها الحريات السياسية»[1] يمكن لهذه الآليات والأدوات أن تؤسس لهذا المفهوم، وتنقله من مجرد مبدأ سياسي اجتماعي إلى آليات وقواعد وأدوات للممارسة.

وإذا ما كانت الديمقراطية ليست هي الشورى، والشورى ليست هي الديمقراطية، من حيث النشأة والمصطلح، إلاّ أن هذا لا يمنع من الناحية المنهجية الخالصة، ومن ناحية الآليات والأدوات والوسائل والطرائق اللازمة لممارسة العمل السياسي من إقامة علاقة على مستوى المنهج والآلية بين الاثنين (الشورى والديمقراطية)، انطلاقاً من أن غايتهما واحدة وهي توفير الفرص الممكنة والوسائل الممكنة للناس للمشاركة في العمل السياسي، والحد من صلاحيات السلطة واستبدادها، وممارسة الحرية بفاعلية لتحقيق المشاركة في الموقف السياسي، وفي القرار السياسي، حتى لا يستبد أحد برأيه، ولا بمواقفه، ولا بقراراته وكأنه وحده الذي يعرف كل شيء، ويفهم كل شيء.

وهذه العلاقة المنهجية بين الشورى والديمقراطية هي الطريق الصحيح لتبيئة أجهزة الديمقراطية في المجتمع المسلم وهي الطريق الصحيح للقضاء على الازدواجية التي تمثّلها الشورى والديمقراطية كمفهومين أو كمصطلحين يمثلان إشكالية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. بل هي الطريق الصحيح لفك طلاسم هذه

(1) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص 75 ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1993.

الإشكالية المزمنة المتوارثة جيلاً بعد جيل، دون ظهور أي بوادر عملية لحلّها... وهي الإشكالية التي تتسبب إلى حدٍ كبير في استمرار الوضع السياسي في مجتمعاتنا على ما هو عليه، من تقليد واجترار وتكرار لما يقال ويكتب حول الشورى والديمقراطية، ولما يمارس في الواقع في غياب تأسيس حقيقي لأي منهما في المجتمع المسلم الشورى أو الديمقراطية.

أما قيام مؤسستين متجاورتين في المجتمع: مؤسسة للشورى، كمؤسسة للرأي والشورى، ومؤسسة للديمقراطية: كمؤسسة للممارسة السياسية واتخاذ القرار: مجلس الشعب، مجلس الأمة، مجلس النواب... الخ، مثلما هو الحال في بعض المجتمعات التي يوجد بها مجلسان: مجلس الشعب ومجلس الشورى أو مجلس الأمة، ومجلس الشورى... فإن في هذا الأمر ازدواجية غير عملية، ازدواجية يمكن أن تجعل من مجلس الشورى مجلساً تابعاً للسلطة، لأنه مجلس لا يملك سلطة اتخاذ القرار أو يجعل منه مجلساً تابعاً لمجلس آخر هو مجلس الشعب أو البرلمان الذي يملك سلطة اتخاذ القرار وفق آليات وقواعد قانونية إجرائية ووفق شرعية دستورية أو قانونية تلزم الآخرين بقبوله وتنفيذه، فيفقد مجلس الشورى بذلك فاعليته وقدرته على الفعل وعلى تحقيق مقاصده في المجتمع.

ونحن نعلم أن في غياب هذه المؤسسات أو ضعف فاعليتها كثيراً ما تستبد السلطة بالمجتمع، وتطغى عليه، ويصبح الأمر محض سلطة... بل سلطة مطلقة تحكم المجتمع بدون مؤسسات... بدون هيئات للرأي والشورى... بدون مؤسسات دولة... بدون مؤسسات شعبية جماهيرية.. وبالتالي بدون توازن بين المجتمع والسلطة التي تحكمه... وهذا هو حال الأنظمة الشمولية التي هي سلطة بدون دولة... حيث تنتفي الدولة أو ينتفي وجودها كدولة نتيجة طغيان

السلطة على الدولة وطغيانها على المجتمع والناس قبل ذلك. وحيث يسود الغبن والقهر، والعسف والجور والاستبداد والطغيان من قبل القوي على الضعيف ومن قبل الحاكم على المحكوم.

ولو كانت هناك مؤسسات فاعلة تقوم على الممارسة الحقيقية للشورى أو للديمقراطية والمشاركة الفعالة في السلطة بل تقوم على تداول السلطة نفسها لما لجأ الناس في ساعات الشدة إلى الخروج على حكامهم، والثورة عليهم والإطاحة بهم... ولما لجأ البعض إلى اغتيال الحاكم أو الرئيس أو قتله أمام الناس...

ولو كانت هناك شورى أو ديمقراطية فاعلة لما لجأ الحاكم نفسه إلى تصفية الخصوم... تصفية جسدية... وإلى اعتقال الناس... وفرض قوانين الطوارىء للتضييق على الناس وكبت حرياتهم ومحاربتهم وليس لمحاربة العدو الذي يحتل الأرض وينتهك الأعراض ويسفك الدماء ويفسد في الأرض...

ولو كانت هناك شورى أو ديمقراطية لكانت هناك حرية... ولو كانت هناك حرية لخفت حدّة الضغوط النفسية على الناس ولخفّت حدّة الإحساس بالقهر والغبن والحرمان بين الناس ولانصرف الناس إلى شؤونهم وشجونهم... ولو كانت هناك حرية حقيقية لقلّ اهتمام الناس بالساسة والسياسة وبالحكم والسلطان... لأن الذي يدفعهم إلى ذلك، بل الذي يدفعهم إلى التطرّف فيه إنما هو الاستبداد السياسي من قبل السلطة واحتكارها للرأي والقرار، وطغيانها على المجتمع والناس بسبب غياب المؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية التي تحدّ من استبداد السلطة وطغيانها على الناس.

ولذلك فإن ما هو «جوهري وأساسي في بناء أي دولة بناءً

عصرياً حقيقياً ليس هو شكل الدولة أو اسمها، وإنما هو أن تتوافر لهذه الدولة إضافة إلى المبادىء والأحكام والقيم والمعايير الدينية الأخلاقية الاجتماعية... أن تتوافر لها أيضاً الآليات السياسية التي تحقق الاستقرار في الدولة، فتمتنع الدولة بذلك عن الاضطرابات السياسية والانقلابات والتغيرات الفجائية أي أن تتوفر لها الآليات التي تتجسّد في المؤسسات الديمقراطية أو مؤسسات الشورى كنظام للعلاقات السياسية في المجتمع يكفل للمواطن حرية الرأي والتعبير والمشاركة السياسية الفعالة، لتتحقق الكرامة للإنسان في الدولة التي ينتمي إليها»[1].

بل إن «العمل التاريخي الحقيقي هو بناء الدولة... الدولة التي ترقى بمؤسساتها وبمبادئها ومعاييرها وتقاليدها السياسية فوق السلطة الحاكمة، وليس هو بناء سلطة تبتلع الدولة في جوفها... مهما كانت هذه السلطة مخلصة وعادلة ونزيهة... لأن أي أمة بدون دولة قوية هي أمة عرضة للاضطهاد والاستبداد والتبعية: إما من قبل السلطة التي تحكم المجتمع، أو من قبل مراكز القوة التي تنشأ في المجتمع بسبب غياب الدولة عن المسرح السياسي، وبروز السلطة (في غياب الدولة) كقوة مادية سياسية اقتصادية أمنية ذات جهاز إداري ضبطي أمني رقابي ضخم متحكم، يحجب عن المواطن رؤية الدولة ويغيبها عنه، لتحل السلطة محل الدولة وتستولي على وظيفتها وعلى دورها في العلاقة مع المواطن، وتحل محلها كذلك في نيل ولائه وإخلاصه، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى دكتاتورية السلطة»[2].

(1) انظر كتابنا: **سيكولوجية السلطة**، ص 120 ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2000.

(2) المصدر السابق، ص 102.

ومن هنا يمكن القول إن من الظلم والعسف بمكان إدخال هذه المؤسسات الديمقراطية أو هذه الهيئات والتنظيمات السياسية الشعبية الجماهيرية أو النقابات والاتحادات والروابط والجمعيات الأهلية كآليات وأدوات للعمل السياسي الديمقراطي أو العمل الإعلامي الثقافي أو التنظيمي المهني أو الاجتماعي في باب الحلال والحرام أو في باب الابتداع المذموم، أو نعتها بأنها مخالفة لأحكام الشرع ومقاصد الدين.

لأن هذه الآليات أو هذه المؤسسات هي التي تحد من صلاحيات السلطة وتمنعها من الانحراف بالمجتمع عن أهدافه وغاياته لمصالحها وسياساتها وأيديولوجيتها التي قد تتعارض مع مقاصد الدين. ولأن بناء الدولة من خلال هذه الآليات والأدوات والمؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية، التي تكفل ممارسة الناس للسلطة وتهيىء لهم فرص المشاركة في القرار السياسي، وفي رسم سياسات المجتمع، وتوجيه هذه السياسات بما يحقق توافقها مع مقاصدهم وأهدافهم ـ من جهة ـ والتي تعمل وتحقق تعالي الدولة بمؤسساتها السياسية الشعبية الجماهيرية على السلطة بمؤسساتها وأجهزتها الاستبدادية ـ من جهة أخرى ـ هو الضمان الحقيقي لعدم انحراف السلطة وطغيانها على المجتمع واستبدادها بالرأي والقرار فيه، وهو الضمان الحقيقي لإرجاع السلطة إلى جادة الصواب إذا ما حصل منها أي انحراف، أو إذا ما ظهر منها أي استبداد أو طغيان...

مثلما لا يجوز ـ من جهة أخرى ـ وصف مجتمع ما، أو دولة ما بأنها دولة غير إسلامية، فقط لمجرد أنها تتبنى أبنية وتراكيب وهياكل ومؤسسات سياسية ديمقراطية وتنظيمات شعبية جماهيرية معاصرة: كالبرلمانات ومجالس الشعب والجمعيات والنقابات

والتنظيمات السياسية الأخرى. كآليات وأدوات لممارسة العمل السياسي في المجتمع ولتحقيق قدر من المشاركة الشعبية في هذه الممارسة من خلال تلك الآليات والأدوات.

وإنما توصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية بقدر تمسكها بالحقيقة الدينية، وبقدر تطبيقها للشريعة وتحقيقها لمقاصد الدين في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، وتوصف الدولة بأنها إسلامية أو غير إسلامية كذلك من خلال المضمون الذي تقوم عليه الدولة أو الذي تقوم به تلك المؤسسات والهيئات والأبنية والتراكيب... من خلال الأفكار والقضايا التي تتبناها الدولة، أو التي تصدر عنها على شكل قوانين وقرارات ومواقف سياسية، وكذلك من خلال الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها في المجتمع، ومدى توافق وانسجام تلك الأهداف مع مبادىء الدين وقواعد الشرع وكذلك من خلال قدرة الدولة على تحقيق غايتها الأولى وهي أن تكون كلمة اللّه هي العليا، وأن يكون الولاء في الدولة للّه وحده، وليس للدولة أو الوطن أو الحاكم.. ليس للأمير أو الملك أو السلطان...

الفصل الخامس

مستوى المضمون

«مستوى الوصل»

الإسلام عقيدة وشريعة، إيمان وعمل... والشريعة تتطلّب التطبيق حتى تتحقق... والإيمان يتطلب العمل حتى يكتمل ويعبر عن نفسه في الواقع... يتطلّب العمل وفق مقاصد العقيدة ووفق ما تقتضيه الشريعة حتى نرقى بذلك إلى مستوى الحقيقة الدينية التي يعلنها الإسلام ويدعو إليها، ويحث على تطبيقها في الواقع... حقيقة وحدة الفكر والممارسة وحدة الإيمان والعمل ليعيش الناس حياتهم في انسجام وتكامل وتآلف وتوافق بين الفكر والعمل.. بين القول والفعل ليكتمل الإيمان وتكتمل الطاعة.

و«لا أثر يدلّ على صدق صاحب العقيدة إلاّ إذا أقام سلوكه عليها، ووقف عند حدودها، والتزم بما فيها، وبقدر ما يكون العمل تكون درجة الإيمان، قوة وضعفاً، وزيادة ونقصاً»[1].

ولذلك يقترن العمل بالإيمان:

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ۝٢﴾[2].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ

(1) د. صابر طعيمة: **الشريعة الإسلامية في عصر العلم**، ص 45-46 ـ دار الجيل ـ بيروت 1988.

(2) سورة محمد، الآية 2.

نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾[1].

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[2].

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٩﴾﴾[3].

بل يصبح العمل هو الدليل على قوة الإيمان أو ضعفه بل هو الدليل على قوة المؤمن أو ضعفه في إيمانه وعمله «والمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير..»[4]. لأن المؤمن القوي قوي في إيمانه، وقوي في عمله، قوي في قوله، وقوي في فعله، والمؤمن الضعيف ضعيف في إيمانه، وضعيف في فعله وفي عمله.

فالإيمان يتطلب العمل.. العمل الصالح.. يتطلب العمل بمقتضى الشريعة حتى يتحول الإيمان إلى حقيقة عملية... حتى يتحول إلى ممارسة وإلى سلوك وتصرف وتفاعل مع الواقع والناس. والشريعة من جهة أخرى تتطلّب التطبيق حتى تتحقق في الواقع العملي، ويتحقق العمل بمقتضاها.

والعمل بمقتضى الشريعة ـ على هذا النحو ـ يرجع إلى «ناحيتين رئيسيتين:

ناحية العمل الذي يتقرّب به المسلمون إلى ربهم، ويستحضرون به عظمته، ويكون عنواناً على صدقهم في الإيمان به،

(1) سورة الكهف، الآيتان 107-108.

(2) سورة العنكبوت، الآية 9.

(3) سورة المائدة، الآية 9.

(4) رواه مسلم في صحيحه.

ومراقبته، والتوجّه إليه، وهذه الناحية هي المعروفة في الإسلام باسم (العبادات).

وناحية العمل الذي يتخذه المسلمون سبيلاً لحفظ مصالحهم ودفع مضارهم، فيما بينهم وبين الناس، على الوجه الذي يمنع المظالم، وبه يسود الأمن والاطمئنان. وهذه الناحية هي المعروفة في الإسلام باسم (المعاملات) وتشمل ما يتعلق بشؤون الأسرة والميراث، وما يتعلق بالأحوال والمبادلات وما يتعلق بالعقوبات وما يتعلق بالجماعة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها»[1].

فالشريعة هي عبادات ومعاملات وأحكام وحدود وحلال وحرام، وواجبات شرعية وأوامر ونواهٍ دينية تفرض على المسلم نفسه ممارسة وتطبيقاً لها في الواقع العملي تحقيقاً لها ولمقاصدها وقياماً بواجبه الشرعي كمسلم، وهي تفرض عليه ـ من جهة أخرى ـ أن يرى تطبيقاً لها وتحقيقاً لمقاصدها من قبل المجتمع نفسه الذي هو أحد أفراده كمجتمع مسلم، ومن قبل السلطة نفسها كسلطة لمجتمع مسلم.

لأن الشريعة بما هي كذلك أي بما هي منظومات للعبادات والمعاملات وأنساق من الأحكام والأوامر والنواهي والواجبات الشرعية العملية التي تتطلّب التطبيق في الواقع العملي:

* بعضها يخص الفرد في ذاته.. في نفسه.. في قلبه ووجدانه.. في إيمانه وعمله.. في سلوكه وتصرفه.. وهو ما يجب أن يقوم به هو وحده، بنفسه.. لأنه مما يدخل في علاقة العبد بربه كالصلاة والصوم والزكاة والحج وإخلاص العبادة للّه وإخلاص العمل لوجهه الكريم.

(1) محمود شلتوت: **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 73 ـ دار الشروق ـ بيروت.

* وبعضها يخص الفرد في علاقته بغيره من أفراد المجتمع يخص الفرد... في علاقته بأسرته... وبالجماعة التي يعمل معها أو التي يتفاعل معها وبالمجتمع الذي يعيش فيه... من حيث الحقوق والواجبات بين الأفراد في علاقاتهم فيما بينهم، ومن حيث تبادل المصالح والمنافع بين الناس، والإحسان إليهم وحسن التعامل معهم، من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى... الخ.

وما يخص الفرد في علاقته بغيره يخص الجماعة أيضاً في علاقتها بالفرد.. ويخص بالتالي المجتمع كله في علاقته بأفراده، وعلاقة أفراده به، من حيث التكافل الاجتماعي، والحفاظ على وحدة المجتمع وعلى أمنه واستقراره وعلى شخصيته الدينية الأخلاقية الثقافية الاجتماعية.. ومن حيث احترام حقوق المواطن، وحفظ مصالحه وتوفير السبل المناسبة والفرص المناسبة له لتحقيق آماله وطموحاته.

* وبعضها يخص الفرد في علاقته بالسلطة التي تحكم المجتمع، ويخص السلطة في علاقتها بالفرد، وفي علاقتها بالمجتمع الذي تدير شؤونه، من حيث قيام السلطة بواجباتها الشرعية كسلطة لمجتمع مسلم، ومدى انسجام ممارساتها السياسية ومواقفها وتوجهاتها مع ما تقتضيه الشريعة ومدى توافقها مع مقاصد الدين وقدرتها على تحقيق آمال المجتمع وتطلعاته وأهدافه كمجتمع مسلم.

وما يختص به المجتمع وما تختص به السلطة ـ أو ما يجب أن تختص به ـ وبتطبيقه من هذه الأحكام والمبادىء والقيم والقواعد والأوامر والنواهي والواجبات الشرعية يشكل في ذات الوقت جزءاً

من الواجبات الشرعية التي يؤمن المسلم بأنه مكلف شرعاً بتطبيقها ـ باعتباره فرداً في جماعة أو جزءاً من مجتمع مسلم ـ وبأنه مكلّف شرعاً كذلك بمطالبة السلطة بتطبيقها في المجتمع، لأنها ـ على هذا النحو ـ من الواجبات الشرعية التي يجب أن يقوم بها المجتمع الذي هو أحد أفراده أو أن تقوم بها السلطة التي تحكم المجتمع الذي هو أحد أفراده.

لأن المسألة هنا لا تكمن في أن يقوم المسلم (كفرد) بواجباته الدينية المتعلقة به هو في شخصه، فقط، نعم، قد يقوم المسلم بإيتاء الزكاة حتى لو لم تكن هناك سلطة أو دولة تلزمه بذلك، أو حتى في وجود دولة لا تفرض قوانينها ذلك، أو أن يوصي بتوزيع تركته على ورثته حسب الشريعة، لكن المسألة هنا تتعدى ذلك إلى وجوب قيام الآخرين كذلك بواجباتهم الدينية باعتبارهم أفراداً (مسلمين) في مجتمع مسلم.

كما أن المسألة هنا تتعدى ذلك أيضاً إلى ضرورة قيام المجتمع نفسه أو السلطة التي تحكم المجتمع بتهيئة الفرص المختلفة للأفراد للقيام بهذه الواجبات وحثّهم عليها، بل وإجبارهم عليها أحياناً، كما هو الحال في موضوع الزكاة إذا امتنع الناس عن أدائها مثلاً، أو إذا رفض الورثة اقتسام تركة مورثهم حسب الشريعة.

وتتعدّى المسألة ذلك أيضاً إلى وجوب قيام السلطة ببعض هذه الواجبات التي لا يستطيع المسلم الفرد القيام بها تجاه المسلم الفرد الآخر، كالحدود والقصاص. وإذا ما كانت مسؤولية العقاب أو إقامة الحد تقع على السلطة، لا على الفرد... فإن المسلم مسؤول على أن تقوم السلطة بمسؤولياتها الشرعية باعتباره أحد أفراد المجتمع الذين تحكمهم هذه السلطة، وباعتباره أحد أفراد المجتمع

الذين اختاروا هذه السلطة، أو رضوا بأن تحكمهم أو تدير شؤونهم، وباعتباره أحد أفراد المجتمع الذين تقع عليهم مسؤولية تنفيذ المجتمع لهذه الأحكام باعتباره مجتمعاً مسلماً... وإلاّ... من سيقف في وجه الممتنعين عن أداء هذه الفرائض والواجبات الشرعية في المجتمع... إن لم تكن السلطة وإن لم يكن القانون الذي تشرف السلطة على تنفيذه وهي المسؤولة عنه وإن لم تكن المؤسسة القانونية أو القضائية التي ينشئها المجتمع أو تنشئها الدولة لهذا الغرض؟!

ونحن نعلم جميعاً أن هناك واجبات للسلطة كسلطة لمجتمع مسلم لا يستطيع الأفراد القيام بها، إلاّ في وجود السلطة، أو في وجود قيادة للمجتمع أو للدولة، بدءاً من بناء الدولة إلى تنظيم العلاقات بين مؤسسات المجتمع وأجهزته وهيئاته، إلى تطبيق أحكام الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع... إلى توفير سبل الأمن وإقامة العدل بين الناس، وبين السلطة والناس، وفيما يطلبه الناس من السلطة وما تطلبه السلطة من الناس، وتحقيق الأخوة والمساواة بينهم، وتوفير فرص الممارسة الحقيقية للشورى، وحرية الرأي والتعبير، وتوفير فرص المشاركة الفاعلة لأفراد المجتمع في العمل السياسي... إلى تنظيم علاقات الدولة بغيرها من الدول... إلى إبرام المعاهدات والمواثيق وإعلان الحرب والسلم، وإعداد القوة وتجهيز الجيوش للجهاد وللدفاع عن ديار الإسلام وحرماته، ورعاية مصالح الدولة في الداخل والخارج، بما يحفظ كرامة الدولة ويحفظ حقوقها وسيادتها ويمنحها العزة والمنعة، أمام المجتمعات الأخرى والدول الأخرى.

والمسلم مسؤول على أن تقوم السلطة بهذه الواجبات كسلطة

لمجتمع مسلم هو أحد أفراده... لأننا في الإسلام «نتعبّد للّه تعالى بالصلاة كما نتعبد للّه تعالى بأداء الأمانة وإقامة العدل، ونتعبّد للّه تعالى بالصيام والزكاة والحج، كما نتعبّد بأصول الحكم والنظام المالي... فالكل في دائرة الإسلام عبادة، إذ العبادة هي امتثال الأمر واجتناب النهي في ضراعة وخضوع.

والأمر يشمل أركان الإسلام الخمسة، كما يشمل حدود اللّه في الحكم والسياسة والاقتصاد، والنهي يشمل النهي عن الموبقات سواء أكانت في العقيدة أم في المال أم في العرض أم في النسب»[1].

ولا نستطيع في الإسلام فصل جانب عن جانب... لا نستطيع فصل جانب العبادات عن جانب المعاملات أو عن جانب الأخلاقيات، ولذلك لا يجوز لأحد أن ينقص «شؤون السياسة والسلطان من تكاليف شرع اللّه ولا يعزلها عن عبادته»[2]، فالالتزام بشرع اللّه يعني أن نتعبد للّه في كل عمل نعمله: في الصلاة والزكاة والحج، وفي السياسة والاقتصاد وفي الثقافة والاجتماع، وفي الحرب والسلم.

فالعبادة ليست مقصورة على الشعائر التي نؤديها في الصلاة والزكاة والحج، بل هي في كل عمل وكل سلوك وتصرف يقوم به المؤمن خالصاً لوجه اللّه تعالى، في أي ميدان من ميادين الحياة المتعددة الواسعة. «والدين والشرع الحق أن تسلم الحياة كلها توحيداً، لا يعتريها إشراك، تتنزّل الأحكام في شأن السياسة والسلطان

(1) د. محمد سيد أحمد المسير، **محاورة تطبيق الشريعة** - ص 23 - المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة 1988.

(2) د. حسن الترابي: **السياسة والحكم**، ص 89 - دار الساقي - بيروت 2003.

كما تتنزّل في شؤون سائر الحياة عامة وخاصة كلها موصولة متسقة متحدة»[1].

وبالتالي فالمسلم لا يستطيع التنكر لهذه الحقائق الدينية أو لهذه الواجبات الشرعية أو التخلي عنها، أو غض الطرف عن السلطة التي تنكرها أو تهمل تطبيقها أو تهمل تحقيق ما تدعو إليه من مقاصد وأهداف في المجتمع الذي يعيش في كنفه سواء أكانت هذه الواجبات الشرعية على مستوى الفرد أم كانت على مستوى المجتمع أم كانت على مستوى الدولة.

ويدرك في نفس الوقت أن التخلي عن هذه الحقائق أو إهمالها تترتّب عنه تبعات سلبية قد تلحق نقصاً بإيمان المسلم، أو تلحق نقصاً بصلاحه وتقواه أو بصلاح المجتمع وتقواه، أو أن ذلك قد يحدث فساداً في المجتمع أو غير ذلك مما قد يؤدي إلى نتائج أخلاقية أو سياسية أو اجتماعية أو ثقافية خطيرة، قد تضع السلطة - إذا ما كانت هذه النتائج بسبب ممارساتها، هي، كسلطة، أو بسبب تركها لهذه الواجبات الشرعية الدينية - في مواجهة مع المجتمع، أو مع أفراد من المجتمع الذين يرون في ذلك تقصيراً من السلطة وإهمالاً منها لهذه الواجبات الشرعية... وقد يتطور هذا الأمر فيتحول إلى غلو وشطط وإلى تطرف في المواجهة مع السلطة أو مع المجتمع الذي يقبل بهذه السلطة التي تتنكر لهذه الواجبات أو تهملها أو تتخلى عنها.

إذ «ما دمنا مسلمين فلا يسعنا إلاّ التسليم بحكم الإسلام في شؤون حياتنا، فحقيقة الإسلام: أن تسلم قيادك للّه، ولا تجعل لك

(1) المصدر السابق، ص 95.

مع أمره أمراً، فإذا أخبر اللّه قلت: آمنا وصدقنا، وإذا أمر اللّه قلت: سمعنا وأطعنا، وإذا نهى اللّه قلت: انتهينا وحرمنا. ولا يتحقق إيمان بغير هذا ولا خيار لمؤمن أمام أمر اللّه وحكمه»[1]. إلاّ أن يختار ما اختاره اللّه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[2]. ولا خيار لمؤمن أمام أمر اللّه وحكمه إلاّ أن يسمع ويطيع وأن يعمل من أجل تحقيق تلك الطاعة ﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[3].

ولذلك فإن وصل الدين بالدولة أو وصل الدين بالحياة العامة في المجتمع إنما يتأسس على القيام بهذه الواجبات الشرعية وتطبيق هذه الأحكام وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع من قبل الفرد، ومن قبل المجتمع ومن قبل السلطة التي تحكم المجتمع، أي يتأسس على تطبيق الشريعة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع ليشمل هذا الوصل بعد ذلك أو من خلال ذلك ما يتبناه المجتمع أو ما تعمل السلطة على تطبيقه في المجتمع من أفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وما تتخذه من مواقف وما يصدر عنها أو عن المجتمع من قوانين وقرارات وتوجهات وما تقيمه من علاقات مع المجتمعات والدول الأخرى ينبغي على هذا النحو أن تتوافق أو أن تنسجم مع هذه المقاصد ولا تتعارض معها...

وبالتالي فإن وصل الدين بالدولة هو ما يعني هنا ـ تطبيق الشريعة من جهة كمعاملات وقضاء وأحكام وحدود... الخ، وربط

---

(1) د. يوسف القرضاوي: **الإسلام والعلمانية**، ص 22 ـ دار الصحوة للنشر والتوزيع ـ القاهرة 1994.

(2) سورة الأحزاب، الآية 36.

(3) سورة البقرة، الآية 285.

هذا التطبيق بحياة المسلم الفرد في واقعه اليومي وفي معاملاته وتفاعله مع غيره في المجتمع وفق منهاج الإسلام الأصيل ووفق مبادئه السمحة دون شطط وغلو ودون تطرّف في الفكر أو في الممارسة وربط هذا التطبيق كذلك، بحياة المجتمع، وبتطورها وتغيرها وانتقالها من حال إلى حال، ومن عصر إلى عصر. وهو ما يعني من جهة أخرى إخضاع الأفكار والقضايا والقوانين والنظريات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية التي يتبناها المجتمع لأحكام الشريعة ولمقاصد الدين، بحيث تكون هذه الأفكار والقضايا منسجمة مع الدين، وغير متعارضة معه.

وهو ما يعني كذلك ربط ممارسات السلطة ومواقفها واتجاهاتها وكيفية ممارستها للسلطة أو الحكم أو كيفية إدراكها لشؤون المجتمع بمقاصد الدين التي يجب أن تكون إطاراً ناظماً لتلك المواقف والممارسات وللأهداف والغايات التي تسعى السلطة إلى تحقيقها أو تطبيقها في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي... الخ.

بحيث يشمل كذلك ما تقوم عليه الدولة أو ما تتبناه وما تعمل على تطبيقه في الواقع من أفكار وقضايا سياسية اقتصادية ثقافية اجتماعية... الخ، وما تتخذه من مواقف واتجاهات تتحدد من خلالها علاقاتها مع المجتمعات والثقافات والدول الأخرى، وما ترسمه من مقاصد وغايات، ويشمل كذلك ما يصدر عن مؤسسات الرأي والشورى أو عن المؤسسات الديمقراطية والهيئات والتنظيمات السياسية الشعبية وما يصدر عن مؤسسات السلطة مما يكتسب الشرعية القانونية أو السياسية أو الإدارية، من قوانين وقرارات تنظيم حياة الناس وتعين الحقوق والواجبات في المجتمع، وتأخذ طريقها

نحو التطبيق من قبل الجهات ذات العلاقة في الدولة.

ووصل هذه المضامين بالدين إنما يعني مدى ارتباطها بمقاصده ومدى انسجامها وتوافقها مع مبادئه وأحكامه وقيمه ومعاييره وقواعده الشرعية الأصيلة التي تمثل جوهر الحقيقة الدينية في صفائها وتجلّيها... الحقيقة التي ترتفع فوق المذاهب الضيقة الجامدة، وفوق التيارات المغالية المتشددة المتطرفة، والتي تعبر عن جوهر الدين.. عن شفافيته.. عن يسره.. عن تسامحه.. عن رحمته.. الحقيقة الدينية التي لا تتمثل ـ أو لا يجب أن تتمثل ـ في تيار بعينه، أو في مذهب بعينه أو أن ترتبط بنوع من الحكم أو بشكل من أشكال الدولة أو بنوع من أنواع السلطة.

وهذا يقتضي أن تمارس السلطة الحكم في المجتمع بمنهاج الإسلام ووفق قيمه ومعاييره في تعاملها مع الواقع السياسي الاجتماعي وفي حركتها وتفاعلها مع مؤسسات المجتمع وأجهزة الدولة، ومع الأفراد والجماعات داخل المجتمع على نحو يجعل غاية الدولة التي تؤسسها الأمة هي تطبيق الشريعة، وتحقيق مقاصد الدين، قياماً بالواجبات الشرعية المنوطة بالمجتمع المسلم، أو بالسلطة التي تحكم المجتمع المسلم، حتى يتحقق الوصل الحقيقي بين الدين والدولة في المجتمع المسلم، على أسس حقيقية موضوعية تقوم عليها حركة المجتمع وكيفية تفاعله وممارسته لشؤونه اليومية في كافة مجالاته السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، لأن «العلاقة بين المجتمع والدين في مفهوم الإسلام هي علاقة الواقع بمنهاج ممارسته، وليست هي صلة احتواء عكسية بين كل وواحد من أجزائه، كما هو شأنها في التصور العلماني الذي يصر ـ في أحسن الفروض ـ على النظر إلى الدين بحسبانه شأناً جزئياً مفرداً،

يشكل ضمن شؤون جزئية مفردة أخرى سياق الحياة في المجتمع.. وإذا ما كانت وظيفة السلطة مطلقاً هي ممارسة الحكم في مجتمع ما بمنهاج ما، فإن وظيفتها في المجتمع المسلم هي ممارسة الحكم بمنهاج الإسلام، ذلك المنهاج الإنساني الفسيح الذي تشكل دائرة المباح الشق الأكبر من مساحته الكلية»[1].

وبالتالي فإن الوصل الحقيقي بين الدين بالدولة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع لا يقتصر على مجرد إنشاء هياكل وهيئات ومؤسسات ومنظمات وجمعيات إسلامية ووزارات مختصة بالشؤون الدينية في المجتمع مثل تعيين مفتٍ للجمهورية أو وزير للشؤون الدينية أو هيئة عامة للأوقاف أو إنشاء زوايا وكتاتيب لتحفيظ القرآن الكريم، لتجعل السلطة من ذلك قذى في عيون الذين يعيبون عليها إسرافها في الابتعاد عن الدين، أو التنكّر لمبادئه وأحكامه أو التخلي عنها أو لمجرد إضفاء شرعية ما على ممارسات السلطة السياسية في الداخل أو في الخارج، أو للتغطية على هذه الممارسات لمصلحة أو لمنفعة سياسية آنية للسلطة التي تحكم المجتمع، أو لتحقيق مكاسب فردية أنانية لأفراد أو لجماعات أو لفئات داخل المجتمع.

إذ ليس الاسم أو الهيكل أو نوع السلطة أو شكل الدولة ـ في هذا العصر بالذات ـ هو ما يحقق الوصل بين الدين والدولة ويحقق مقاصد الدين في المجتمع، أو هو ما يجعل من الدولة دولة إسلامية أو غير إسلامية.. بل إن ما يجعل من الدولة دولة إسلامية أو دولة

---

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 9 من المقدمة ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

حقيقية لمجتمع مسلم إنما هو المضمون الإسلامي... المحتوى الإسلامي... التشريع الإسلامي... الموقف الإسلامي... الفعل الإسلامي.. التطبيق الإسلامي.. وليس مجرد اسم أو شكل أو هيكل.. أو شعار يرفع.. أو مملكة تقام.

ولا يعني الوصل كذلك أن تصدر السلطة القوانين والقرارات لتطبيق الشريعة الإسلامية في الداخل، أو بين الناس فيما بينهم، وتعمل هي بغير ذلك في مواقفها وتوجهاتها وفي سياساتها وممارساتها، وفي علاقاتها مع المجتمعات الأخرى، مما يجعلها في مواجهة مع الناس... مع المسلمين... مع المجتمع الذي تحكمه أو تديره باعتبارها حكومة لمجتمع مسلم...

لأن تطبيق الشريعة في المجتمع وتحقيق مقاصد الدين فيه «لا يعني حصر الدعوة إلى الإسلام في الجانب القانوني، وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات، وكأن الإسلام كله لخّص في قطع يد السارق، وجلد الزاني والقاذف والسكير!... وإن كان هذا من الإسلام، فليس هو كل الإسلام، ولا أهم ما في الإسلام، ولا أول ما يطلب في الإسلام، ولو قرأنا المصحف وتدبرّنا آياته لم نجد العقوبات تبلغ منها عشراً.

«إن الإسلام عقيدة سليمة، وعبادة خالصة، وخلق كريم، وعمل صالح، وعمارة للأرض، ورحمة للخلق، ودعوة إلى الخير، وتواصٍ بالحق، وتواصٍ بالصبر، وجهاد في سبيل اللّه.

كما أنه تشريع وقانون ينظّم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فلا يجوز أن يطغى الجانب التشريعي على غيره من

جوانب التربية والتوجيه التي تشمل سائر مجالات الحياة»[1].

وبالتالي فإن علاقة الإسلام بأصول الحكم هي علاقة مضمون... علاقة موضوع.. علاقة أفكار وقضايا ومقاصد وأهداف وغايات وليست هي علاقة آليات وأدوات وطرائق متغيرة متطورة بتطور المجتمعات والمعارف والعلوم... هي علاقة تطبيق للشريعة وتحقيق لمقاصد الدين في المجتمع.. علاقة مبادىء وقيم ومعايير... علاقة أسس وقواعد للعدل والشورى والأخوة والمساواة.

أي إن وصل الدين بالدولة إنما يقوم في الدولة على هذا المستوى، وهو مستوى المضمون، وليس على مستوى الآلية... ليس على مستوى المؤسسات والهياكل السياسية أو الديمقراطية أو المؤتمرات الشعبية أو النقابية أو المهنية (في ذاتها) كآليات وأدوات وأبنية وتراكيب (محايدة) تخضع لكيفية استخدامها، ولما يطرح فيها أو من خلالها من أفكار وقضايا قد تتوافق أو تتعارض مع مقاصد الدين وقواعد الشرع، بحسب ما يطرح من هذه الأفكار والقضايا، وبحسب ما يصدر عن هذه المؤسسات وما يتمّ تطبيقه منها في الواقع السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي.

وربط هذه الآليات والأدوات (في ذاتها) بحقيقة الوصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة والإصرار على إخضاعها لمقاييس أو لأحكام التحريم أو الابتداع في الدين، وهي لا تزيد عن كونها آليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة إنما هو تعسف لا معنى له، وشطط وغلو وتطرف في التفكير يطغى (دون مبرر) على

(1) د. يوسف القرضاوي: **الصحوة الإسلامية**، الطبعة السابعة ـ ص 73-74 ـ دار الشروق ـ القاهرة 1998.

أهمية وضرورة هذه الآليات للممارسة السياسية الفعّالة في المجتمع المسلم. وبالتالي فإن الوصل الذي يجب أن يتحقق في المجتمع المسلم هو الوصل على مستوى المضمون... وليس على مستوى الآلية...

وهذه هي حقيقة الوصل بين الدين والدولة، وهذا هو مستواه الذي يجب أن يتحقق فيه، وهذا هو حقاً ما يجب أن نهتم به، ونهتم له، ونعمل من أجل تحقيقه في الواقع تحقيقاً لمقاصد الدين وتلبية لاحتياجات ومتطلبات الشخصية الدينية الثقافية الاجتماعية للمجتمع المسلم... المجتمع الذي تشكل هذه الحقيقة جوهر شخصيته كمجتمع مسلم، فريد ومتميز وتشكل كذلك مصدر خصوصيته التي يعمل على حمايتها، والدفاع عنها، وحفظها من كل غزو ثقافي ومن كل طمس أو استلاب.

ولذلك فإن أي سلطة تحكم أو تدير مجتمعاً من المجتمعات الإسلامية يجب أن تحكمه أو تديره من خلال هذه الحقيقة الدينية... من خلال العمل على تأصيلها وتجذيرها في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي والعمل بما تتضمنه من مبادىء وأحكام وقواعد وقيم ومعايير دينية أخلاقية ثقافية اجتماعية، حتى يتحقق الانسجام والتوافق بين المسلم (كمواطن) والسلطة التي تحكمه من جهة، وبين المسلم والمجتمع الذي يعيش فيه من جهة أخرى.

والسلطة عندما تفعل ذلك، أي عندما تعمل على وصل الدين بالدولة فيما يتعلق بالمضمون، أي فيما يتعلق بتطبيق الشريعة، وفيما يتعلق بتحقيق مقاصد الدين وتوافق المضمون الفكري الثقافي السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي تتبناه الدولة مع هذه المقاصد، إنما هي تعمل ـ في ذات الوقت ـ على وحدة المجتمع الفكرية

الثقافية السياسية الاجتماعية وعلى وحدة شخصيته وعلى وحدة مبادئه ومنطلقاته، وبالتالي وحدة أهدافه وغاياته.

وهي تفعل ذلك إن كانت حقاً حريصة على وحدة المجتمع وعلى تماسكه وقوته وعلى تقدمه وازدهاره... إذ لا تقدم ولا ازدهار في ظل الانقسام أو الفصام، أو في ظل ازدواج شخصية الفرد أو شخصية المجتمع بين الوصل والفصل بين ما يريده الداعون إلى الفصل وما يريده الداعون إلى الوصل بين الدين والدولة، أو في ظل فقدان التوازن الفكري الثقافي الذي نعاني منه، بسب هذه الازدواجية وبسبب التعارض في التفكير السياسي وازدواجية النظر إلى الدولة وآليات تأسيسها بين المنادين بالفصل بين الدين والدولة وبين المنادين بالوصل وما يسببه ذلك التعارض من تطرف في معالجة مسألة العلاقة بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة سواء أكان ذلك على مستوى الفكر أم كان ذلك على مستوى الممارسة في الواقع.

والسلطة في المجتمع المسلم غالباً ما تدّعي أنها تفعل ذلك... غالباً ما تدّعي أنها تحكم المجتمع أو تديره من خلال الحقيقة الدينية وما تفرضه من واجبات شرعية، وما تتطلبه من تطبيق لمقاصدها في الواقع، غير أن هذا الادعاء أو التظاهر قد يكون:

* صحيحاً من الناحية النظرية نتيجة اقتناع وإيمان وتصديق بالحقيقة الدينية، وما تمثّله هذه الحقيقة بالنسبة للمجتمع المسلم من أهمية غير أن السلطة غير قادرة ـ مع ذلك ـ على وصل هذه الحقيقة بالدولة من الناحية العملية... غير قادرة على وصل الدولة بقوانينها وتشريعاتها وبموقفها وسياساتها وعلاقاتها مع الدول الأخرى بمقاصد الدين ومبادئه.. وقد يكون هذا لأسباب سياسية أو أيديولوجية أو

طائفية أو نتيجة ضغوط خارجية سياسية أو اقتصادية، أو رغبة في تقليد الآخر والظهور بمظهر الحداثة والعصرنة، دونما اهتمام لمدى ارتباط ذلك بالدين وتوافقه معه أو تعارضه وعدم انسجامه مع مقاصده وغاياته. وقد يكون ذلك لأسباب أخرى تتعلق بوجود السلطة نفسها كسلطة تخشى وصل الدين بالدولة فتفقد عندئذٍ بعضاً من امتيازاتها ومصالحها وهيمنتها أو استبدادها وطغيانها على المجتمع، فتعجز السلطة أمام ذلك عن تحقيق الوصل بالدين والتوافق معه وتحقيق مقاصده في الواقع.

* وقد يكون ذلك الادعاء والتظاهر استغلالاً للدين لتكتسب السلطة بذلك شرعية بقائها واستمرارها في السلطة، وليسهل انقياد المجتمع لها فتسيطر عليه، وتستبد به، بل وتطغى عليه، فتكثر من أجل ذلك من إنشاء الهياكل والمؤسسات الدينية في المجتمع، وتوظف خطابها السياسي والإعلامي لخدمة هذا الهدف.

* وإذا لم يكن الأمر كذلك.. وتنكرت السلطة لحقيقة الوصل بين الدين والدولة لتفرض بذلك رؤيتها وأفكارها وسياساتها على المجتمع فهي تكون بذلك قد تجاهلت حقيقة المجتمع الدينية، وتجاوزت اشتراطات الواقع الديني الثقافي الاجتماعي الذي قبِل أو رضي بها كسلطة لمجتمع مسلم.

لأن التنكر لأهمية وصل الدين بالدولة من حيث المضمون، أو من حيث الموضوع أو المحتوى السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي للدولة من قبل السلطة في المجتمعات الإسلامية إنما هو تجاوز غير منطقي للواقع الديني الثقافي الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية. وهو في ذات الوقت محاولة تعسفية لإبعاد الدين من الحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ،

وإهمال متعمّد لمتطلبات شخصية الفرد المسلم ولشخصية المجتمع الدينية والثقافية الاجتماعية على السواء. وهو السبب الأساسي في تصدّع هذه الشخصية وفي ازدواجية الأدوار السياسية أو الاجتماعية التي تنشأ في المجتمع على مستوى الفكر نفسه أو على مستوى ما ينتجه المفكرون والمثقفون منه نتيجة ازدواجية الولاء للدين من جهة، والولاء للسلطة التي تحاول فرض رؤاها وأفكارها وقضاياها وسياساتها على المجتمع وإبعاد الدين عن الحياة العامة وعن السياسة وعن الدولة من جهة أخرى.

غير أن السلطة بتخطيها لحقيقة المجتمع الدينية وتجاوزها للواقع الديني الثقافي الاجتماعي للمجتمع ـ على هذا النحو ـ إنما تقع في نوع من التناقض بينها وبين نفسها من جهة، أي بين الحقيقة الدينية التي تؤمن بها في قرارة نفسها، وبين ما تتبناه من أفكار وقضايا ونظريات وسياسات مغايرة للحقيقة الدينية أو متعارضة معها. وتقع في تناقض كذلك ـ بل نتيجة لذلك ـ بينها وبين المجتمع الذي تحكمه ـ من جهة أخرى ـ المجتمع الذي يعتنق الحقيقة الدينية، ويؤمن بها أشد الإيمان، ويعتقد بقوة في أهمية وضرورة ربطها أو وصلها بقضايا وسياسات الدولة وبقوانينها وقراراتها وبمواقفها واتجاهاتها.

وبذلك تنفصل السلطة عن المجتمع كشخصية سياسية ثقافية مغايرة لشخصية المجتمع الدينية الثقافية الاجتماعية، وتنشأ هوة بين السلطة والمجتمع أو بين السلطة والناس، نتيجة تجاوز السلطة للواقع الديني الثقافي الاجتماعي وإهمالها لمتطلباته واشتراطاته الدينية الثقافية، وإبعادها للدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم.

الفصل السادس

الاجتهاد والتجديد

الدين للّه وحده لا شريك له ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾[1].
﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2]. ومن اللّه وحده ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾[3]. فلا تغيير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان في الدين الذي أنزله اللّه على نبيه محمد ﷺ بعد أن أكمله اللّه وأتمّ نعمته على عباده ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[4].

واللّه وحده هو الذي يحلّل وهو الذي يحرّم فهو وحده محلّل الحلال وهو وحده محرّم الحرام.

﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[5].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ

(1) سورة الزمر، الآية 3.
(2) سورة البيّنة، الآية 5.
(3) سورة الحاقة، الآيات 43 - 47.
(4) سورة المائدة، الآية 3.
(5) سورة يونس، الآية 59.

ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

والله وحده هو العليم بأحوال خلقه، وبحاجاتهم ورغباتهم ونزعاتهم وغرائزهم وشهواتهم وأهوائهم، وبما ينفعهم وما يضرهم، الخبير بتقلبهم في الحياة الدنيا، وبما يواجهونه من أحداث، وما يطرأ عليهم من وقائع وما يعترضهم من مشكلات، وما يحتاجونه من ضوابط وأحكام حتى لا يطغوا في البلاد، فيفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3].

ولذلك فإن التشريع المطلق لله وحده خالق الخلق، مالك الملك ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]. والشريعة من عند الله وحده ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾[5].

أما التشريع البشري في المجتمع المسلم فهو «دون الشرع

(1) سورة الأعراف، الآيتان 32 - 33.

(2) سورة النحل، الآيتان 116 - 117.

(3) سورة يس، الآية 79.

(4) سورة الأعراف، الآية 54.

(5) سورة الشورى، الآية 13.

الرّباني للشريعة.. هو التفعيل البشري للشريعة تنزيلاً إلى الحياة الواقعة وتفصيلاً في شعابها المتنزلة وبسطاً للأحكام المتشعبة»[1].

والتفعيل البشري للشريعة أو التشريع للمجتمع المسلم ـ على هذا النحو ـ هو ما يجب أن ينبثق من الشريعة... هو ما يجب أن ينبثق من الشريعة النقية الخالصة أو أن يتأسس عليها، أو أن يستند إليها أو أن يستأنس بها في تنظيمه للواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي.

فالشريعة هي الأساس الذي يجب أن يقوم عليه التشريع وهي المصدر الرئيس للتشريع في المجتمع المسلم، وهي الإطار الناظم ـ الذي يجب أن يكون ـ للقوانين: بدءاً من القانون الأساس أو الدستور، إلى القوانين العامة التي تنظّم العلاقات والمعاملات بين الناس، وترسم المواقف والتوجهات والسياسات العامة التي يتبناها المجتمع والتي تعبّر عن حقيقته الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية وتحدّد الملامح العامة لشخصية المجتمع المسلم وتحدّد من خلال ذلك الاشتراطات الدينية الثقافية الأخلاقية التي لا يجب أن يتجاوزها أو يخالفها أو يتجاهلها أو يتنكر لها أي قانون أو قرار أو موقف أو اتجاه من قبل السلطة التي تحكم المجتمع أو تدير شؤونه أو من غيرها من الفعاليات أو المؤسسات أو الهيئات السياسية أو الثقافية الأخرى في المجتمع.

غير أن الشريعة ليست نصوصاً أو مواد قانونية جاهزة للتطبيق (إذا ما استثنينا منظومات العبادات كالصلاة والزكاة والحج والحدود

(1) د. حسن الترابي: **السياسة والحكم في الإسلام**، ص 219 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

والمواريث والأحوال الشخصية...) فهي «لا تأتي بنصوص مفصّلة منزّلة على كل واقعة تحدث في ثنايا الحياة ومساقاتها حركة وسكوناً، ولا يرد القرآن كله كلمات حدود»[1]، بل هي هدى وصراط مستقيم وشرعة ومنهاج وهي أحكام وقواعد ومبادىء ومقاصد يجب أن نستنبطها أو نستظهرها منها عند التشريع لتنظيم المجتمع، أو لتنظيم العلاقات والمعاملات بين السلطة والناس أو بين الناس والناس، أو أن نراعيها أو نلتزم بها عند أي موقف أو اتجاه نسلكه أو نتبناه في واقعنا السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو عند تبني أي من الأفكار أو القضايا أو النظريات التي يمكن أن نقتبسها أو نستفيد منها أو التي نطمح أو نسعى إلى تطبيقها في الواقع السياسي الاقتصادي لنتحقق من خضوعها لمقاصد الدين وتوافقها مع أحكام الشريعة وانسجامها مع قيمها ومعاييرها.

وهذا يقتضي أن يظل باب الاجتهاد مفتوحاً في المجتمع المسلم لاستظهار حكم الله فيما يطرأ من أحداث، ولمعالجة ما يجد من مشكلات في الواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي، ومعرفة أو تقرير مدى توافق ذلك مع الدين، ومدى انسجامه مع مقاصده، وفق أصول الفقه وضوابطه الشرعية واللغوية والمنطقية ووفق قواعد وأحكام ومعايير شرعية منطقية علمية موضوعية ترقى بصاحبها ليكون من أهل الاختصاص أو من أهل العلم أو من أهل الذكر في ميدانه وتخصصه أو من أهل الذكر في علمه وفقهه ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. ووفق مبادىء ومعايير تنزع عن صاحبها صفة الذاتية والتعصب وتنزع عن الاجتهاد صفة الخصوصية..

(1) المصدر السابق، ص 220.

(2) سورة الأنبياء، الآية 7.

خصوصية رجال الدين، أو خصوصية السلطة التي قد تستغل الدين أو تستغل رجال الدين فتحتكر الرأي وتحتكر الاجتهاد وتستبد وتطغى على الناس وعلى أهل الفكر خدمة لمصالحها وتثبيتاً لشرعيتها، فلا يغلق الاجتهاد بأمر حاكم أو فقيه أو سلطان ولا يحتكر فيستبد به حاكم أو فقيه أو سلطان، ولا يستغل من قبل حاكم أو فقيه أو سلطان.

بل إن هذا يقتضي أن يتم تفعيل الاجتهاد ليقوم بدوره في الحياة العامة العملية المعاصرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية حتى يتم التفاعل الحقيقي بين الناس والأشياء والوقائع والحادثات حتى يتم التفاعل الحقيقي بين الواقع وبين ما يطرأ من مشكلات وما يجد من أحداث ومن ابتكارات واختراعات ومن آداب وفنون ومن آليات وتقنيات وأدوات ووسائل وطرق جديدة، وحتى تنتظم العلاقات السياسية الاجتماعية داخل المجتمع على أساس من الأخوة والمساواة وحرية الرأي والشورى. لأن «حركة الاجتهاد إذا انبعثت في عقول المسلمين وقلوبهم، فإن الذي يمدّها حياة أن يتواصل بها المؤمنون ويتفاعلوا، يتبادلون الآراء، ويتشاطرون المشاعر، وبتلك الشورى تتزاوج الاجتهادات، فتتوالد الآراء كثيرة غزيرة، وتتعارض فيتناسخ فيها زبد الباطل ويتجلى الحق وتتكامل، يقوّم ويعدّل بعضها بعضاً، وتتضايق وتتضاعف وتلتف فيتأكد الحق فيها وتتبارك ثروة وثورة فكرية»[1].

وهذا ما يجب أن نعمل على تجذيره وتأصيله في الفكر

(1) د. حسن الترابي: السياسة والحكم في الإسلام، ص 250 - دار الساقي - بيروت 2003.

الإسلامي، بل في الواقع الإسلامي الديني الثقافي السياسي الاجتماعي، حتى تظهر الأشياء على حقيقتها... وحتى تتحقّق المعرفة السليمة الصحيحة الصادقة بأحكام الدين ومقاصده لأن «بذلك الاجتهاد يتصوّب الرأي عيناً صوب الحكمة، إذ يبيّن به الحكم الرشيد. وذلك تكليف لكل مؤمن، فآيات القرآن تتوالى تخاطب الناس كلهم لعلّهم يعلمون، لا يجهلون ضرباً في الظلمات ويتذكرون لا يغفلون خاوية نفوسهم، ويتفكرون لا يتبلدون في بهمة، ويتدبرون مبصرين لا يعشون عن المغازي العاقبة، ويتفقهون جذور المعاني وشعابها لا يلمسونها ظاهرة عابرة»[1].

حتى نصل من خلال ذلك إلى فهم عميق ينفذ إلى جوهر الدين قدر المستطاع.. ينفذ إلى حكمته ومقاصده دون شطط وغلو.. دون استبداد بالرأي أو احتكار للاجتهاد.. دون تطرّف في الفكر والنظر وفي الفعل والممارسة، بل في يسر ولين ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]... ودون حرج أو شدة ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3]... ودون أن نقترب من حدود اللّه، و﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾[4]... ودون أن نتعدى حدود اللّه، و﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[5]... ودون أن نشتط في البحث عن قواعد وأحكام، وعن حلال وحرام، وأن نفترض أشياء ومسائل قد تحدث، وقد لا تحدث، فننشغل بها

(1) المصدر السابق، ص 221.

(2) سورة البقرة، الآية 158.

(3) سورة الحج، الآية 78.

(4) سورة البقرة، الآية 187.

(5) سورة البقرة، الآية 229.

عن غيرها وقد فصّل اللّه لنا ما حرّم علينا في كتابه الكريم ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وفي ذلك يقول الرسول الكريم ﷺ: «إن اللّه فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»[2]. وقال ﷺ: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم لكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عن شيء فدعوه»[3] ـ وقال ﷺ كذلك: «ما أحلّ اللّه في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من اللّه عافيته فإن اللّه لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾»[4].

ولذلك فإن «المبدأ الأساسي في الإسلام أن التشريع للّه وحده خاصة، لا يشاركه فيه أحد، وما يقوم به المجتهد من استنباط لبعض الأحكام ما هو إلاّ استظهار لحكم اللّه حسب ما أداه إليه اجتهاده»[5]. حسب فهمه للنصوص، وحسب فهمه لحكمتها ودلالاتها، وما تأمر به وما تنهى عنه، وما تبيحه وما تحرمه وما يدخل في دائرتها من حيث الوجوب والإباحة والحلال والحرام...الخ. وما لا يدخل وما يمكن أن يكون له علاقة بالدين وبمقاصده ومما هو

---

(1) سورة الأنعام، الآية 119.

(2) عن الشيخين وأبي داود.

(3) رواه مسلم.

(4) رواه الحاكم النيسابوري في مستدركه ج 2 ص 275، والآية من سورة مريم، 64.

(5) د. صابر طعيمة: **الشريعة الإسلامية في عصر العلم**، ص 23 ـ دار الجيل ـ بيروت 1988.

من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم، مما لا معنى لربطه بالدين لا من قريب ولا من بعيد... وبحسب ما يجد من أحداث، وما يطرأ من مشكلات في الواقع وبحسب الحاجة إلى استنباط قواعد أو أحكام جديدة أو الحاجة إلى معرفة مدى انطباق نص أو حكم من الأحكام على واقعة ما أو حادثة من الحوادث أو مشكلة من المشكلات أو نحو ذلك، أو تعارض ذلك مع نص أو حكم من الأحكام أو عدم انسجامه معه ومع مقاصده ومراميه.

ودون أن يطغى الاجتهاد على النص خدمة لمصلحة ما. ودون أن تصبح المصلحة ـ بسبب ذلك ـ غاية في حدّ ذاتها، فتتقدم المصلحة على النص فتحلّ ما حرّم اللّه، أو تحرم ما أحلّ اللّه، بحجّة أنها مصلحة، فيتعطّل النص خدمة لهذه المصلحة. لأن في تعطيل النص (خدش) لقدسية النص[*]، وديمومته وتعاليه على الزمان والمكان، واستيعابه لتغيرات الزمان والمكان، وصلاحيته لكل زمان ومكان ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾[1].

وإذا ما كانت مقاصد الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد أو جلب المنفعة ودفع المضرة فهذا لا يعني تعطيل نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة من أجل جلب مصلحة ما أو دفع مضرة ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾[2].

إلاّ إذا ما كان هناك تهديد للمصلحة الضرورية كالخوف من الهلاك بسبب الجوع. تطبيقاً لقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».

(*) نقصد بالنص هنا (القرآن الكريم) تحديداً وليس أي نص آخر غيره.

(1) سورة الملك، الآية 14.

(2) سورة البقرة، الآية 140.

أي إلاّ إذا ما كان ذلك تطبيقاً للآية الكريمة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[1].

وهذا لا يعني كذلك أن يجعل البعض «من تحري المصلحة المتطورة مصدراً للتشريع، كأنه يوازي النصوص، وتلك زلة قديمة تصف مصادر وأصولاً للأحكام والفقه كأنها متوازية الحجة: قرآناً وسنة ورأياً اجتهادياً وقياساً ومصلحة واستصحاباً وعرفاً واستحساناً ونحو ذلك. والحق أن القرآن أم المصادر اللازمة، وهو الذي شرّع للسّنة أن تبيّنه، والشريعة هي القرآن، والسّنة المبيّنة فيها روافد البيان فقهاً، والإلزام من بعد أحكاماً.

ولكن خروج المصلحة أو العرف أو الأحسن بالرأي، كأنها مصادر مستقلة، جراثيم قديمة لعزل الدين وفصله، ولا سيما في مجالات المسائل الخلافية التقديرية كالسياسة، والشريعة سياق شامل للحياة، والمصالح والمضار تهدي إليها النصوص بتوجيهات عامة وقطعية، أحياناً يتضابط بها الرأي المتفقّه لئلا يسوقه ابتغاء المصالح غايات لذاتها تخرج بمسالكها عن نسج الشريعة الموحّد المتين»[2].

فلا يجوز اعتبار المصلحة المتجددة المتغيرة المتطورة غايات لذاتها أو مصدراً من مصادر التشريع أو أصلاً من أصول الاستدلال أو منهجاً يستدل به على حكمة الأحكام أو على دلالاتها وإلاّ طغت المصلحة على تلك الأحكام وتحوّلت تلك الأحكام إلى مجرد

---

(1) سورة البقرة، الآية 173.

(2) د. حسن الترابي: السياسة والحكم في الإسلام، ص 50 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

مصالح وكفّت عن كونها أحكاماً دينية يتعبّد بها ويتقرّب بها إلى الـلّـه. ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[1].

غير أن ذلك لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ عدم تحري المصلحة قدر الإمكان، ما لم تعطل هذه المصلحة نصاً قطعي الثبوت قطعي الدلالة أو تتعارض معه. كما أن ذلك لا يعني عدم الأخذ من مصادر أخرى طلباً للمصلحة أو الاقتباس أو الاستفادة من مصادر أخرى يمكن أن تخضع للشريعة في حكمها وتتوافق معها وتنسجم مع مقاصدها أو بعد أن يتم إخضاعها للشريعة وتقرير مدى توافقها مع مقاصدها دون أن تكون هذه المصادر الأخرى موازية للنصوص، بل دون أن ترقى إلى مستوى النصوص أو أن توازيها في الحجة، بل أن تخضع لها فتتوافق مع مبادئها وأحكامها ومع قيمها ومعاييرها ومع مقاصدها التي تسعى إلى تحققها في المجتمع المسلم، مثل العرف السائد متى كان صالحاً ومناسباً ومتوافقاً مع مقاصد الشرع، ومثل التشريعات التنظيمية والفنية والمهنية مما يتعلّق بشؤون الناس، وشؤون دنياهم وأمور عيشهم وتنظيمهم في مؤسسات وهيئات تضمن لهم حقوقهم السياسية والقانونية، وتحدّ طغيان السلطة عليهم، ومثل الآليات والأدوات والوسائل والطرائق التي يتمّ بها تنظيم المجتمع وبناء الدولة.

والشرط الأساسي هو ألاّ يخالف أي قانون أو تشريع ما، أو أي موقف أو توجّه سياسي أو اقتصادي أو ثقافي أو اجتماعي مقاصد الدين ومبادئه، فلا ينافي أصلاً من أصوله أو يتعارض مع دليل من

(1) سورة (المؤمنون)، الآية 71.

أدلّته، في موضوعه ومضمونه وفيما يدفع إليه من فعل أو تصرف أو سلوك وفيما يترتّب عنه في الواقع من نتائج وآثار. فلا يجوز ـ بأي حال من الأحوال ـ أن تخالف أي تشريعات أو أي قوانين أو أي مواقف أو توجهات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية تصدر من المجتمع أو عن السلطة التي تقود المجتمع نصاً من نصوص الشريعة أو مقصداً من مقاصد الدين أو حكماً أصيلاً من أحكامه، ولا يجوز أن تتعارض مع مبدأ من مبادئه أو قيمة من قيمه أو غاية من غاياته.

وهذا الشرط أو القيد هو جد يسير... جد هين... إذا ما نظرنا إلى اتساع دائرة المباح، وإذا ما نظرنا إلى المدى الرحب الذي يمكن أن يعمل فيه العقل، وأن يفكّر، وأن يتأمل، وأن يبتكر الحلول لما يواجهه من مشكلات في حياته... لأن هذا الشرط أو القيد لا يعني... «إن العقل لم يعد له عمل ولا دور مع وجود النص، فالواقع أن العقل هو المخاطب بالنص، وهو الذي يفهمه ويفسّره، وبخاصة أن الأكثرية العظمى من النصوص تحتمل أكثر من فهم، وأكثر من تفسير، حكمة من اللّه، الذي جعل من النصوص ما هو قطعي الدلالة، وما هو متشابه محتمل، لتجتهد العقول، وتبحث عن الحق والصواب، ويرجح هذا رأياً، وذاك آخر، وثالث غيره، وكلهم مأجورون، ما داموا أهلاً للاجتهاد، وهدفهم الوصول إلى الحق، بحسب طاقتهم البشرية.

وللعقل دور أكبر فيما لا نص فيه، وهو كثير وكثير، فلم تشأ إرادة اللّه الحكيم البر الرحيم أن يقيد عباده بالنصوص في كل شيء، بل ترك لهم مساحات رحبة يعملون فيها عقولهم وفق مصالحهم المادية والمعنوية، الفردية والجماعية، الدنيوية والأخروية، مهتدين بالنصوص المعصومة، وما وضعته من قواعد، وما سنّته من أحكام،

وما أقامته من موازين»[1].

وعلى الفقه أن يتسع لذلك ولا يضيق به، مثلما تتسع له الشريعة ولا تضيق به أبداً ما دام لا يعطل نصاً ولا يحرّم حلالاً، ولا يحلّل حراماً، وما دام لا يتعارض مع مبادىء الدين ومقاصد الشرع. وعلى الفقه أن يتّسع لدور أكبر للعقل خاصة فيما لا نص فيه ممّا يتعلّق بتنظيم المجتمع وبناء الدولة من الناحية السياسية الاجتماعية ومن ناحية الآليات والأدوات والمؤسسات والهياكل السياسية الديمقراطية.

والفقه ليس هو الشريعة لأن الشريعة هي ما شرّع اللّه في كتابه الكريم هي ما أنزله اللّه على رسوله ﷺ، فالقرآن الكريم هو الشريعة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾[3].

والقرآن هو المنهج... وهو الطريق إلى اللّه ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[4]... وهو السبيل إلى مرضاته ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾[5]... وهو الشرعة والمنهاج ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

(1) د. يوسف القرضاوي: **من أجل صحوة راشدة**، ص 23 ـ دار الشروق ـ القاهرة 2001.

(2) سورة النحل، الآية 89.

(3) سورة الجاثية، الآية 18.

(4) سورة إبراهيم، الآية 16.

(5) سورة يوسف، الآية 108.

شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[1]... وهو الهدى... وهو الصراط المستقيم ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾[2]... وهو ما تكفل الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[3].

والسّنة الصحيحة من قول أو فعل أو تقرير هي مفسّرة لأحكامه، شارحة لها ومفصّلة... ومبيّنة لكيفيات تطبيق تلك الأحكام... ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4]. وهي ليست جزءاً من الشريعة أو ملحقة بها إلاّ بهذا المعنى وهو كونها شارحة ومفسّرة ومفصّلة ومبيّنة لأحكام الشريعة وقواعدها ولكيفية تطبيق تلك الأحكام والقواعد. ولذلك كانت السّنة في معظمها كيفيات عملية تطبيقية لما ورد في القرآن من أحكام وقواعد كلية عامة. كما في الصلاة والزكاة والحج «صلوا كما رأيتموني أصلّي»، «خذوا عني مناسككم»، «فالقرآن هو الأصل والأساس، والسّنة هي البيان والتفسير والتطبيق»[5].

والتفسير والشرح والتبيين والتفصيل والتطبيق العملي لا يعني زيادة في الدين أو نقصاناً منه، والرسول مبلّغ عن ربّه، وليس مبلّغاً عن نفسه ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ

(1) سورة المائدة، الآية 48.

(2) سورة الأنعام، الآية 153.

(3) سورة الحجر، الآية 9.

(4) سورة النحل، الآية 44.

(5) د. يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 85 ـ دار الشروق ـ بيروت 1997.

كِدتَّ تَرۡكَنُ إِلَيۡهِمۡ شَيۡـٔٗا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذٗا لَّأَذَقۡنَٰكَ ضِعۡفَ ٱلۡحَيَوٰةِ وَضِعۡفَ ٱلۡمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيۡنَا نَصِيرٗا﴾[1]. وهذا هو المعنى الحقيقي للسّنة وهو النظر إليها «باعتبارها الطريقة القرآنية المتّبعة من قبل النبي ﷺ»[2].

والفقه ليس هو الشريعة لأن الشريعة نص، والفقه «لا يرادف النص حتى ولو كان متولّداً عنه بصورة مباشرة. لأن «الفقه» هو نتاج احتكاك النص بالواقع الإنساني المعين في الزمان والمكان، بينما «النص» هو الوحي المجرّد قبل عملية الاحتكاك»[3].

والفقه ليس هو الشريعة لأن «الشريعة (دين)، ووضع إلهي، وثوابت، ولا علاقة له بالرأي والاجتهاد، ولم يختلف فيها المسلمون، لأنهم لا يختلفون في الدين، بل ولا يجعلونه مادة للرأي...

وعلى حين رأينا علماء الإسلام ينبّهون على أن (الشريعة) هي «وضع إلهي» وجدناهم ينبّهون على أن (الفقه) ليس كذلك، إذ هو كما يقول الجرجاني: «علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج إلى النظر والتأمل..» وفي الوقت الذي تقدّست فيه (الشريعة) ولم تخضع للتطور أو التغير، تعدّدت مذاهب (الفقه) وتطورت اجتهادات الفقهاء. وبينما تنزّهت (الشريعة) عن أن تكون موضوعاً «للرأي» أجمع الفقهاء على كفالة الحرية للمجتهد في (الفقه)، دون أن يكون اجتهاد الأولين قيداً على اللاحقين»[4].

---

(1) سورة الإسراء، الآيات 73 - 76.

(2) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 175 ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

(3) المصدر السابق، ص 60 - 61.

(4) د. محمد عمارة: **الإسلام وقضايا العصر**، ص 95 - 96 ـ دار الوحدة للطباعة والنشر ـ بيروت 1984.

والفقه ليس هو الشريعة لأن الشريعة «هي النظم التي شرّعها اللّه أو شرّع أصولها ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بأخيه المسلم، وعلاقته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالكون، وعلاقته بالحياة، وسبيل علاقة الإنسان بربه هي بأداء الواجبات الدينية كالصلاة والصوم، وسبيل علاقته بأخيه المسلم بتبادل المحبة والتناصر على الدوام وتطبيق الأحكام الخاصة بتكوين الأسرة والميراث، وسبيل علاقته بالكون بحرية البحث والنظر في الكائنات واستخدام آثارها في رقي الإنسانية وسبيل علاقته بالحياة بالتمتّع بلذائذ الحياة دون إسراف أو تقتير»[1].

أما الفقه فهو مجموعة الأحكام والقواعد الشرعية العملية التي تستنبط من النظم التي شرّعها اللّه أو شرّع أصولها أي من الشريعة. «إذ ما كان فقه لو لم تكن هناك شريعة قبله يكتسب منها الأدلّة والقواعد والأوامر والنواهي والحلال والحرام، ويستنبط الأحكام من أدلّتها ونصوصها... حيث لا تؤخذ الأحكام ـ كما يقول الشافعي ـ إلاّ من نص أو حمل على نص»[2].. فالنص هو المصدر وهو المنبع وهو الأصل الذي يعود إليه كل حكم أو كل اختلاف...

أي إن الفقه «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلّتها التفصيلية»[3] أي من الأدلّة الشرعية التي تستنبط منها الأحكام، أي من الشريعة، وليس هو الشريعة بل هو العلم المكتسب

(1) محمد شلتوت: **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 10 ـ دار الشروق ـ بيروت.

(2) مقتبسة من محمد أبو زهرة ـ **أصول الفقه**، ص 85 ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

(3) د. محمد مصطفى شلبي: **أصول الفقه الإسلامي**، ص 29 ـ الدار الجامعية للطباعة والنشر ـ بيروت.

من الشريعة أو هو ما يستنبط من الشريعة بالرأي والاجتهاد من الأحكام والقواعد الشرعية العملية التي تنظم مجموع تلك العلاقات وتبيّن كيفياتها الشرعية العملية الصحيحة على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وعلى مستوى المجتمع وعلى مستوى العلاقة مع المجتمعات الأخرى والدول الأخرى أو تبيّن الكيفيات الشرعية العملية الصحيحة لتطبيق الشريعة، أو تنظم وتبيّن كيفيات العمل بمقتضى الشريعة بما تتضمنه من منظومات للعبادات ومن أنساق للمعاملات والعلاقات بين الناس والمجتمعات والشعوب في المجالات التي يعمل فيها الاجتهاد أو في المناطق التي يمكن أن يدخلها الاجتهاد من الشريعة ويشمل ذلك ما يستنبط من الشريعة من أحكام وقواعد يستنبطها الفقهاء ويستظهرونها منها لمعالجة ما يجد من مشكلات، وما يطرأ من وقائع ومعرفة أو تقرير مدى توافق تلك الوقائع والحادثات مع الشريعة ومدى انسجامها مع مبادىء الدين ومقاصده.

ولهذا علينا أن نميّز بين الشريعة وبين ما يستنبط منها بالرأي والاجتهاد من أحكام وقواعد. أو بين الشريعة والفقه، وأن ندرك أهمية التمييز أو التفريق بينهما، هذه الأهمية التي تضمن لنا عدم الخلط بين الشريعة وبين آراء الفقهاء منذ بدء الإسلام إلى عصرنا هذا في تفسير ما يحتمل الاختلاف في تفسيره، وفي الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص من الوقائع التي تجد مع اختلاف الأماكن وتطور الأزمنة وهذا ما نعبّر عنه بالفقه.

والفقه بهذا المعنى الأخير يحوي العديد من الآراء المختلفة في المسألة الواحدة تبعاً لاختلاف الفقهاء في تفسيرهم للنص أو اجتهادهم بالرأي أو تقديرهم للمصلحة أو اختلاف الظروف والبيئات التي يعطون الآراء في ظلّها.

«ويترتّب على هذه التفرقة بيان الأحكام الثابتة التي يلتزم المسلمون بتطبيقها على مر العصور والمجالات التي تركت لاجتهاد المجتهدين وتشريع المشرّعين، والتي قد تختلف حلولها من بلد لآخر ومن زمن لآخر»[1]، بحسب اختلاف البيئات والأزمان وتغير الظروف والأحوال وبحسب تقدم المعارف والعلوم التي تيسر فهم النصوص واستيعاب حكمتها ودلالاتها وتكشف عن طرائق جديدة للبحث والاستنباط واستظهار القواعد والأحكام وتقرير مدى توافق الأحكام والقضايا التي يتبناها المجتمع مع مقاصد الدين.

«ولقد أحكمت الشريعة الإسلامية أمور العبادات وأحكامها إحكاماً لا محل لاجتهاد العقل البشري فيها، منعاً من التفرّق، ولأن اللّه لا يعبد إلاّ بما شرع، ولذا أدخلها الفقهاء في القطعيات، أما صلة الإنسان بغيره من الأفراد، وصلته بالجماعة التي يعيش فيها، وحقوقه وواجباته فيها وهي أمور الدنيا، فقد بيّن اللّه فيها الحلال والحرام، وحدّ له الحدود، ثم شرّع عموميات القواعد، وترك ما وراء ذلك لاجتهاد العقل البشري، ولما جرى في سابق علمه بأن مصالح الناس في هذه الفروع تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وذلك كله تخفيفاً على الناس ورعاية لمصالحهم»[2] المتغيرة المتطورة بتطور المجتمعات وظهور وقائع جديدة ومشكلات جديدة في واقع هذه المجتمعات.

وهذه هي إحدى وظائف الاجتهاد... وهي النظر فيما يمكن أن يعرض على الشريعة من أفكار وقضايا ومشكلات سياسية أو

(1) د. جمال الدين عطية: **تراث الفقه الإسلامي**، ص 11 - 12 ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت 1967.

(2) علي علي منصور: **المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي**، ص 47 ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت 1971.

اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية أو من مواقف أو توجهات يمكن أن يتبناها المجتمع أو تتبناها السلطة التي تحكم المجتمع في ممارساتها السياسية أو الأمنية أو الرقابية في الداخل، أو في علاقاتها مع غيرها من المجتمعات والدول الأخرى، ومعرفة مدى انسجام هذه الممارسات والمواقف والتوجهات مع الدين ومدى توافقها مع مقاصده.

بل هذا هو الدور الكبير والخطير الذي يجب أن يلعبه الاجتهاد في المجتمع المسلم خاصة عندما يتعلّق الأمر بصياغة القوانين والقرارات التي تنظّم حياة الناس وعلاقاتهم ومعاملاتهم وعندما يتعلّق الأمر بما هو متغير من شؤون الناس، ومن شؤون دنياهم، ومما هو متغير من شؤونهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعندما يتعلّق الأمر بتنظيم علاقات السلطة بالناس وعلاقة المجتمع المسلم بغيره من المجتمعات.

فالاجتهاد وهو «بذل غاية الجهاد واستفراغ غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها بطريق النظر وإعمال الفكر وهو فرض كفاية على الأمة في مجموعها تأثم إذا لم يتوافر لها عدد من أبنائها يسد حاجتها فيه. وهو فرض عين على من أنس في نفسه الكفاية له، والقدرة عليه، إذا لم يجد من المسلمين من يسد مسده...»[1].

وهو «يعمل في منطقتين:

إحداهما: منطقة ما لا نص فيه:

---

(1) د. يوسف القرضاوي: من أجل صحوة راشدة، ص 43-44 - دار الشروق - القاهرة 2001.

مما تركه الشرع لنا قصداً منه، رحمة بنا غير نسيان... ليملأ المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق مقصد الشارع، وفق مسالك الاجتهاد التي يتبعها المجتهدون من القياس أو المصلحة المرسلة أو الاستحسان أو غير ذلك...

وثانيتهما:

منطقة النصوص الظنية:

سواء أكانت ظنية الثبوت ـ ومعظم الأحاديث النبوية كذلك ـ أم ظنية الدلالة، ومعظم نصوص القرآن والسّنة كذلك... فوجود النص لا يمنع الاجتهاد، كما يتوهم واهم، بل تسعة أعشار النصوص أو أكثر قابل للاجتهاد، وتعدّد وجهات النظر، حتى القرآن الكريم ذاته يحتمل تعدد الافهام في الاستنباط منه، ولو أخذنا آية مثل (آية الطهارة) في سورة المائدة وقرأنا ما نقل في استنباط الأحكام منها لرأيت بوضوح صدق ذلك.

ومن الملاحظ أن بعض المجالات كثرت فيها النصوص إلى حد التفصيل أحياناً، مثل: العبادات وشؤون الأسرة، لأنها مما لا يكاد يتغير بتغيير الزمان والمكان، والحاجة ماسة فيه إلى نصوص ضابطة لمنع التنازع ما أمكن ذلك...

وإلى جانب ذلك توجد مجالات تقل فيها النصوص إلى حدٍ كبير، أو تأتي عامة مجملة، لتدع للناس حرية الحركة في الاجتهاد لأنفسهم ـ في ضوء الأصول الكلية ـ وفق مصالح مجتمعهم ـ وظروف عصرهم دون أن يجدوا من النصوص المفصّلة ما يقيدهم، أو يعوق سيرتهم، كما في شؤون الشورى ونظام الحكم»[1].

(1) المصدر السابق، ص 44.

والاجتهاد في هذه المنطقة (منطقة النصوص الظنية) أو الاجتهاد مع النص يعني الاجتهاد في فهم النص... الاجتهاد في تفسيره... في معرفة حكمته ودلالاته... إذا ما كان النص ظني الدلالة ويحتمل أكثر من معنى، وهو ما يجوز الاختلاف فيه (كاختلاف في التفسير وكاختلاف في فهم دلالة النص، لأنه يحتمل أكثر من معنى) والاجتهاد فيه (وهذا هو الاجتهاد مع النص) هو اجتهاد لمحاولة الوصول إلى المعنى الأقرب لحقيقة النص...

والاجتهاد مع النص ـ على هذا النحو ـ يعني كذلك معرفة مدى انطباق النص على واقعة معينة، ومدى ارتباطه بها، وضرورة خضوعها لمقاصده، وتوافقها مع حكمته وانسجامها مع دلالاته...

«وبجانب هاتين المنطقتين المفتوحتين للاجتهاد توجد منطقة في الشريعة مغلقة بإحكام، لا يدخلها الاجتهاد، ولا يجد حاجة لدخولها: إنها منطقة القطعيات في الشريعة، مثل وجوب الفرائض الأصلية كالصلاة والزكاة والصيام، وتحريم المحرمات اليقينية، كالزنى، وشرب الخمر، والربا، وأمهات الأحكام القطعية كأحاديث المواريث المنصوص عليها بصريح القرآن، وأحكام الحدود والقصاص، وعدد الطلقات والمتوفى عنهن أزواجهن، ونحو ذلك مما جاءت به النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالاتها»[1].

ولا شك أن هناك أموراً تجد في كل عصر نتيجة لتقدم المجتمعات وتطور المعارف والعلوم والفنون، وظهور أنماط جديدة من طرق العيش والكسب ومن التنظيم السياسي والاقتصادي، وممارسة السلطة وبناء الدولة، وتنظيم المجتمع والناس تترتّب عنها

(1) المصدر السابق، ص 44 -45.

مشكلات جديدة يتطلّب التعامل معها معرفة أو بيان علاقتها بمقاصد الدين ومدى توافقها مع هذه المقاصد أو تعارضها معها.

أي إنها تحتاج إلى اجتهاد... تحتاج إلى فقه... تحتاج إلى استظهار أو استنباط أحكام وقواعد لها من الشريعة... تحتاج إلى استنباط أحكام وقواعد تبيّن مدى توافقها مع الشريعة ومدى انسجامها مع مقاصد الدين، بحسب تقدير المجتهد لمدى خضوع واقعة من الوقائع أو نازلة من النوازل أو مشكلة من المشكلات السياسية أو الاقتصادية أو العلمية لنص من نصوص الشريعة وبحسب فهمه واستيعابه لهذا النص ولحكمته ولدلالاته ومدى انطباق النص أو انطباق حكمه على أي من هذه الوقائع أو المشكلات المستجدة على الواقع. حتى تبقى العلاقة بين النص والواقع علاقة متواصلة فاعلة منتجة مبدعة فلا قطيعة ولا سكون بل حركة واستمرار وتواصل وتقارب وتفاعل بين النص والواقع.

و«لقد تنزّل النص ليعمل في الواقع الإنساني، فهو لم ينتج في الحقيقة قبل الاحتكاك بالواقع. ونحن نلاحظ بغير شك أن إنتاج النص قد يختلف من واقع إلى آخر، بمعنى أنه قد يفرز جديداً عند كل احتكاك جديد. ويعني ذلك أن النص مرتبط في إنتاجه، ابتداءً وحركةً، بالواقع الزمني المتغير ارتباطاً عضوياً كاملاً. نكاد نقول إن الواقع الزمني المتغير هو جزء من المحيط الموضوعي للنص، أعني كينونته الكلية الشاملة، ومن ثم فلا سبيل إلى فهم النص على حقيقته في زمن معين، إلاّ بفهم الواقع المباطن لهذا الزمن واستيعابه، وإلاّ فإن النص لا يعطي عطاءه الكامل في غياب جزء منه. وهذا عين ما يقع فيه العقل الإسلامي السلفي «الراهن» وهو يتجاهل بدرجة مؤسفة اعتبارات الواقع البشري المعاصر. وذلك أنه يصرّ على التعامل مع «النص» من خلال

«الفقه»، ويصرّ على فهم «الشريعة» من خلال «السلف». والنتيجة هي تغييب «الواقع» الراهن خلف واقع «السلف» الذي تكون الفقه قديماً باحتكاكه بالنص. هنا يفتقد النص طاقته التشغيلية الكاملة، وتظهر في وضوح الفرصة الفاصلة بينه وبين العصر»[1].

بسبب الجمود عند فهم معين، وتفسير معين، ووقائع ومشكلات معينة، وواقع معين حدثت فيه تلك المشكلات والوقائع، وهو ما يؤدي إلى جمود الفقه عند ذلك الواقع، وعند تلك المشكلات... ومن هنا تتكون القوالب الجاهزة ويتسرب التقليد رويداً... رويداً... ومن هنا تتوقف حركة الفكر... حركة الرأي... حركة العقل... تتوقف حركة الاجتهاد... تتوقف فاعلية الفقه وبالتالي تتوقف حركة التجديد في ميادين أخرى كثيرة وفي مجالات أخرى كثيرة سياسية واقتصادية واجتماعية لتتوقف قدرة المجتمع على التطور والتقدم وعلى التجديد والتغيير في الأساليب والأدوات والآليات والطرائق التي يعمل المجتمع بها ومن خلالها على تنظيم نفسه وبناء قدراته وتحقيق طموحاته وانتقاله من حال إلى حال... تتوقف قدرته على إيجاد الحلول للمشكلات التي يواجهها في واقعه السياسي الثقافي الاجتماعي المعاصر، واقعه الذي يعيش فيه (الآن) بما فيه من مشكلات وأحداث ووقائع يجد نفسه في مواجهتها... تتطلّب منه فهماً جديداً، حلولاً جديدة، ولا يسعفه التقليد في الوصول إلى ذلك الفهم وإلى تلك الحلول، لأن التقليد يفقد المرء القدرة على التغيير، يفقده القدرة على تغيير آليات التفكير وطرائق البحث وأدوات الاستنباط ولأن التقليد يفقد المرء القدرة على التجديد... تجديد

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 54 المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

الفهم.. تجديد الفكر... يفقده القدرة على ابتكار آليات جديدة وطرائق جديدة للتفكير... لاستنباط أحكام جديدة وقواعد جديدة وحلول جديدة لما يطرأ من مشكلات، ولما يستجد من وقائع...

و«لقد شكا الإمام ابن القيم في عصره (القرن الثامن الهجري) من جمود فقهاء زمنه، حتى أنهم اضطروا أمراء عصرهم إلى أن يستحدثوا (قوانين سياسية) بمعزل عن الشرع، وحمّل ابن القيم الفقهاء الجامدين تبعة انحراف الأمراء والحكام، وشرودهم عن منهج الشريعة السمحة. وربما يعتبر هذا أول تسلّل للقوانين الوضعية لتحل محل أحكام الشريعة الإسلامية.

وما زال لهؤلاء الجامدين من أهل الفقه أخلاف في عصرنا، يعيشون في القرن الخامس عشر الهجري، ولكنهم يفكرون بعقول علماء ماتوا من قرون، وقد تغير كل شيء تقريباً في الحياة عما كان عليه الحال في عهود أولئك العلماء. ونسي هؤلاء أن الإمام الشافعي غيّر مذهبه في مدة وجيزة، فكان له مذهب جديد، ومذهب قديم. وأن أصحاب أبي حنيفة خالفوه في أكثر من ثلث المذهب، لاختلاف عصرهم عن عصره، وقالوا: لو رأى صاحبنا ما رأينا، لقال بمثل ما قلنا أو أكثر... والإمام أحمد تروى عنه في المسألة الواحدة روايات قد تبلغ سبعاً، أو أكثر وما ذلك إلاّ لاختلاف الأحوال والملابسات، وتغيّر الظروف والأوضاع في غالب الأحيان»[1].

وإذا ما استثنينا منطقة القطعيات في الشريعة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وأحكام المواريث والحدود والقصاص... الخ التي لا يدخلها الاجتهاد ولا يجد حاجة لدخولها، فإن الاجتهاد في منطقة

(1) د. يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 7 من المقدمة - دار الشروق - القاهرة 1997.

النصوص الظنية الثبوت كالأحاديث النبوية والظنية الدلالة، ومعظم نصوص القرآن والسّنة كذلك - وهو ما يجعل وظيفة الاجتهاد هي معرفة مدى خضوع واقعة ما للنص، أو مدى انطباق النص على هذه الحادثة، أو مما يتعلّق بالالتباس في دلالة النص أو الاختلاف في فهمه وتفسيره إذا ما كان النص ظني الدلالة مما يحتمل أكثر من تفسير وأكثر من معنى وهو ما يعرف بالاجتهاد مع النص - وكذلك الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، أي فيما يتعلّق بالتغير والتبدّل في مجرى الواقع من أحداث ووقائع مما يحتاج إلى بيان علاقته بالشريعة ومعرفة مدى توافقه أو انسجامه مع أحكامها وقواعدها ومقاصدها، وهو ما يستنبطه أو يستظهره (بالرأي والاجتهاد) فقهاء عصر معين هو في الحقيقة غير ملزم بدرجة (قطعية) لفقهاء أو لمسلمين يعيشون في عصر آخر... عصر آخر له معارفه وعلومه وآدابه وفنونه... له مشكلاته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تختلف عما سبقه من عصور، وعما كان فيها من معارف ومن مشكلات، لأن هؤلاء يواجهون مشكلات أخرى جديدة يمكن أن يستنبطوا لها أو أن يستظهروا لها أحكاماً جديدة، وقواعد جديدة وفقهاً جديداً في السياسة وفي الاقتصاد وفي الثقافة وفي الاجتماع وفيما ينتج عن هذه المجالات من وقائع وتركيبات وعلاقات، حسب فهمهم هم للنصوص وقراءتهم لها واستيعابهم لمقاصدها، وحسب ما يتوفر لديهم من علوم جديدة ومعارف جديدة تنير لهم دروباً جديدة من الوعي والفهم والإدراك... بل هو غير ملزم لفقهاء آخرين ولمسلمين آخرين يعيشون في نفس العصر في بيئات متباينة وفي ظروف مختلفة... بل هو غير ملزم إلاّ بعد الاقتناع به وبأدلّته وحججه وبراهينه التي يسوقها لإثبات صحة ما يستنبطه أو ما يستظهره من

أحكام، لأنه مجرد رأي واجتهاد بل هو اجتهاد في واقع معين، ولمشكلات معينة في ذلك الواقع وذلك الزمان الذي نشأ فيه ذلك الواقع وظهرت فيه تلك المشكلات.

وبالتالي يجب النظر إليه من حيث إنه اجتهاد مثلما هو قد يخطىء وقد يصيب، فهو قد يناسب عصراً معيناً ولا يناسب عصراً آخر، وقد يناسب بيئة معينة ولا يناسب أخرى، بحسب الظروف والأحوال، وبحسب ما يطرأ من مشكلات وما يستجد من وقائع وأحداث في المجتمع، وما يطرح من أفكار وقضايا ونظريات سياسية اقتصادية اجتماعية وما يتبناه المجتمع منها، وما يحتاج منها إلى حكم أو إلى بيان مدى علاقتها بالدين من حيث الحلال والحرام والمستحب والمكروه والواجب والمباح ومدى توافقها أو تعارضها مع مقاصده وأحكامه.

«ونحن في عصرنا هذا وفي مختلف بلاد الإسلام نواجه واجباً أساسياً هو صياغة حياتنا القانونية وفقاً لمنهاج الإسلام، والأمر هيّن إذا نظرنا إلى الأحكام التي جاءت بها الشريعة بصورة محكمة قطعية ثابتة لأنها معدودة وواضحة، ولكن الصعوبة فيما تجاوز هذا النطاق، إذ يلزم عملية اجتهاد واسعة النطاق شاملة لكل فروع القانون، ونحن في هذا غير مقيّدين بما وصل إليه اجتهاد من سبقنا، إذ اجتهادهم قابل للخطأ والصواب، وقد اختلفت آراؤهم حتى مع اتحاد بيئاتهم وأزمانهم، بل كان اجتهادهم غير ملزم لهم أنفسهم، وبعضهم قد غيّر رأيه في أكثر من مسألة لسبب أو لآخر... وإنما يقيّدنا في اجتهادنا المنهاج الشرعي أي القواعد الأصولية القطعية التي وردت في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ»[1].

(1) د. جمال الدين عطية: **تراث الفقه الإسلامي**، ص 12 ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت 1967.

ولذلك لا ينبغي أن يقيّدنا اجتهاد من سبقنا في حركتنا المعاصرة.. أي فيما يطرأ من وقائع وما يستجد من مشكلات خاصة فيما يتعلّق بالواقع السياسي الاقتصادي الاجتماعي وبناء المؤسسات والهياكل وإقامة النظم الإدارية والقانونية لتنظيم المجتمع وممارسة السياسة فيه على نحو يهيىء الفرص للمشاركة الفاعلة لكل الناس في القرار السياسي وفي بناء المجتمع والمساهمة في تقدمه وازدهاره ما دامت هذه الحركة تسير وفقاً للمنهاج الشرعي، وتطبيقاً لأصول الشريعة ومبادئها، وسعياً إلى تحقيق مقاصد الدين في المجتمع. وما دامت هذه الحركة لا تتنافى أو لا تخالف نصاً قطعي الثبوت قطعي الدلالة،وما دامت هذه الحركة لا تعطّل مقصداً من مقاصد الشريعة ولا تتعارض معه.

لأن المشكلة الحقيقية هنا «ليست في نشوء الفقه في واقع زمني بعينه، فذلك تحصيل حاصل تفرضه وظيفة النص ذاتها، وإنما تكمن المشكلة في تحميل هذا الفقه بمرجعية إلزامية ممتدة في الزمان تمارس على واقع زمني لاحق صلاحية النص ومكناته. لأن الفقه حينئذٍ يكون قد تحول إلى نص. وذلك بعينه هو ما حدث في العقل الفقهي المسلم. لقد اتسع مفهوم الإسلام ليشمل إلى جوار النص الأحكام المستنبطة من النص، واتسع نطاق الحجية ليشمل إلى جانب النص الفقه المبني على النص. إن المقابلة ضرورية هنا بين النص من ناحية، والفقه المستخرج منه من ناحية أخرى، وذلك لتبيان أن الفقه هو نتاج عمل النص في واقع زمني مكاني بعينه، وهذا يعني أن الفقه لاحق على النص، لأنه مبني بالضرورة على احتكاك النص، وهو ثابت، بالواقع الذي هو متغير في الزمان والمكان، ولذلك «فإن الحكم الفقهي» لا يملك التفلّت من بصمة الزمن الذي نشأ فيه، ولا

من بصمة المكان، لأنهما معاً جزء لا يتجزأ من تكوينه. أما «النص» فهو قائم قبل الاحتكاك ومجهّز له. إنه طليق عن الزمان والمكان لأنه بحكم ربانية مصدره قادم من خارج الزمان، وبحكم طبيعة وظيفته مجهّز للتمدّد مع الزمان.. ومن ثم فإن من الممكن في أية لحظة نظرية، تصوّر النص قبل الفقه وبدونه، بينما يستحيل تصوّر الفقه قبل النص وبدونه بأية حال من الأحوال. إن النص مفرغ للتلقي في كل حين، مهيأ للاحتكاك باستمرار، على خلاف الفقه الذي هو في بنيته التكوينية جملة من تجلّيات النص في الوقائع والحادثات»[1].

وهذا ما استلزم إمكان تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان من بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، وبتغير الظروف والأحوال التي يمر بها المجتمع إذا ما كانت هناك حاجات وضرورات قد تؤدي إلى ذلك نتيجة ظهور وقائع جديدة ومشكلات جديدة في الواقع الإنساني يترتّب عنها تغير في المصالح أو نتيجة ظهور حاجات جديدة أو نتيجة تغير فهم النص وظهور معطيات جديدة من معارف وعلوم واكتشافات جديدة تؤدي إلى تغير هذا الفهم من خلال تغير العلم بالشيء ذاته موضوع الفتوى أي بازدياد معرفتنا بالأشياء ووظائفها واستخداماتها ومنافعها ومضارها لأن الفهم (فهم النص) متغير ومتجدد، بحسب ما يكتشف من طرائق للفهم ومن غزارة في المعلومات والمعارف والعلوم، ومن قدرة على الفهم والإدراك بفعل ذلك ومن طرائق وآليات تدفع إلى ذلك الفهم أو تيسّره... وهذا ما يتطلّب منا فهم الواقع، بل فهم العلاقة الجدلية التي تنشأ أو يمكن أن تنشأ بين النص والواقع، هذه العلاقة التي تيسّر لنا سبل استقراء

(1) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، الطبعة الثانية ـ ص 34 ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ بيروت 2000.

الواقع، واستنباط أحكام وقواعد واستظهار فتاوى لما يطرأ في الواقع من وقائع ولما يستجد فيه من مشكلات وهذا ما يتطلّب منه أيضاً وباستمرار، الرفع من فاعلية الاجتهاد، وتجديد آلياته وطرائقه، بحسب ما يطرأ من مشكلات وما يجدّ من وقائع في الواقع الإنساني، وبحسب ازدياد القدرة على فهم النص واستيعاب حكمته ومقاصده ودلالاته. بفعل تقدم المعارف والعلوم واكتشاف آليات جديدة وطرائق جديدة للبحث والاستنباط والاستقراء، تساعد على فهم أعمق للنص، وقدرة أكبر على اكتشاف تجلّياته في الواقع الإنساني.

غير أن هذا التغير لا بدّ أن يخضع لاعتبارات أساسية أو لشروط أساسية، وأن يتقيّد بها، منها:

● أن يزيد تغير الفتوى الفهم (فهم النص) وضوحاً، وأن يزيد الاجتهاد قوة في الرأي والحجّة وألاّ يؤدي إلى أي التباس أو غموض في فهم النص.

● أن يحذر هذا التغيّر في الفتوى ـ من جهة أخرى ـ من خطر الخضوع للواقع... فيوجّه الواقع مسار الفتوى دون اعتبار لحقيقة النص ودلالته.

● وأن يحذر كذلك من خطر الخضوع للمصلحة، فينقاد لها إلى درجة قد تعطّل النص خدمة لهذه المصلحة أو خدمة لأصحابها.

● أن يكون التغير فيما يقبل الرأي والاجتهاد، أي مما هو في منطقة النصوص الظنية، سواء أكانت ظنية الثبوت أم كانت ظنية الدلالة أو فيما لا نص فيه.. أي في المجال الذي يعمل فيه الرأي والاجتهاد...

ألا يخالف تغيّر الفتوى ـ في كل الأحوال ـ نصاً من

النصوص القطعية الدلالة، القطعية الثبوت.

«والحياة لا تجمد ظروفها، بل هي ابتلاءات متجددة كيفما تبدّلت صروف الكون الطبيعية، أو تقلبت علاقات الناس حباً أو حرباً، وعزلة أو زحمة، وأحراز الإنسان لا تحصى، كلما اتقى محذوراً أو زلّت الدواعي طرأ خطر جديد. ومقاصده لا تتناهى، كلما قضى وطراً لاح جديد، وتجارب الإنسان تترقى درجاً كسباً على كسب، أو تتدنى دركاً خسراناً بعد خسران. والشريعة تخاطب الإنسان أنّى وحيثما يكون، في ظل ظروف اليسر والعسر وصروف الخطر والسكينة وأحوال الطمع والشبع، وأطوار التقدم والتدهور، هكذا لا يتنزّل وحي كل لحظة من الزمان، وكل شبر من المكان، وبين يدي كل ظاهرة أو سياق في الحياة يهدي إلى مقتضى الحق من الشريعة في كل حقيقة من أسباب الوجود. بل كل ذلك ابتلاء للإنسان أن يجتهد اجتهاداً يتفقّه الشريعة فهماً عميقاً. يستني بكل وميض من نورها الهادي أحوال النفس وتصرّفات الفعل في وجوه الابتلاءات في الدنيا، ويجتهد كذلك بتفقّه حقائق الحياة التي توافيه واقعات، ثم يمضي يوحّد فقهه ينزل هوادي الشريعة على مناطاتها المناسبة حكمة، كلما انشعبت له خيرة في المسير أو حيرة اهتدى إلى الفرقان ليسلك الصراط المستقيم، وكلما تذبذت أوزان قضية من علاقات الحياة قومّها بميزان العدل الذي لا يظلم، وكلما فتنته مضلة لوجهات القصد تبيّن النحو الراشد، وكلما غمرت نيات العبادة عنده غاشيات الهوى جلاها خالصة، وكلما نسيها برتابة الحياة المتداعية تقليداً غافلاً أحياها واعياً ذاكراً»[1].

---

(1) د. حسن الترابي: السياسة والحكم في الإسلام، ص 220-221 ـ دار الساقي ـ بيروت 2003.

وهذا المعنى للاجتهاد هو المدخل الموضوعي للتجديد أو هو الشرط الموضوعي للتجديد.. تجديد الفهم.. تجديد الفكر.. تجديد الفقه.. وهذا المعنى للاجتهاد هو المدخل الحقيقي لأي تطور أو تقدم أو تغيير في الواقع الثقافي السياسي الاجتماعي، وهو المدخل الحقيقي لأي بناء جديد، لأي بناء معاصر لدولة معاصرة، إذ من خلال الاجتهاد... بل من خلال تفعيل الاجتهاد يمكن أن نصل إلى بناء معاصر للدولة في المجتمعات الإسلامية... يمكن أن نصل إلى نظرية سياسية إسلامية متكاملة للدولة... للسياسة والحكم في المجتمعات الإسلامية... نظرية تتحقق من خلالها الشورى كمبدأ أصيل من مبادىء الحكم في الإسلام... وكآليات معاصرة... كمؤسسات معاصرة تهيىء الفرص لممارسة الشورى في المجتمع وتحقيق الحرية السياسية فيه... تحقيق الممارسة السياسية الفعّالة... بل المشاركة السياسية الفعّالة في الحكم والسلطان...

لأن هذا المعنى من الاجتهاد هو ما يدفع إلى تطور آليات التفكير وطرائق الاستنباط... وهو ما يدفع أيضاً إلى مواكبة علوم العصر ومعارفه والاستفادة من إنجازات الإنسان في أي مكان، ما دامت هذه الإنجازات جيدة صالحة صادقة، وهذا المعنى من الاجتهاد هو ما ينفي أي جمود أو قطيعة يمكن أن يتهم بها الفكر الإسلامي أو الثقافة الإسلامية.

لذلك، علينا ألاّ نقف أمام اجتهاد ما، ونجمد دونه... لأن صاحبه فلان أو علان... لأن صاحبه عاش في القرن الماضي... أو الذي قبله... أو الذي قبله... أو لأن صاحبه كان حجّة في عصره...

بل علينا أن نبحث... وأن نستمر في البحث وعلى العقل أن يجتهد... وأن يفكر... وأن يتأمل... وأن يستنبط... وأن

يستقرىء... وأن يسأل ما يشاء له أن يسأل... وأن يبحث عن أجوبة... أو أن يحاول أن يبحث عن أجوبة... وله أن يبذل أقصى الجهد في الفهم، وفي الإدراك، وفي التأمل والتفسير وفي الاستنباط والاستقراء وهذا هو دوره وتلك هي وظيفته. لعلنا نقترب أكثر فأكثر من الحقيقة... نقترب أكثر فأكثر من حقيقة النص... فلا أحد يملك الحقيقة كاملة... إنما علينا جميعاً أن نسعى، قدر جهدنا، للاقتراب منها، درجة بعد درجة... وخطوة بعد خطوة...

لأن النص متعالٍ... متجاوز... فوق الإنسان... وفوق عقله... لأن النص من اللّه خالق الإنسان... وخالق عقل الإنسان... ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

الفصل السابع

المدخل للتطرّف

«ازدواجيات متعارضة»

إذا ما كان الإنسان شخصية ثقافية أخلاقية سياسية اجتماعية... الخ فهو في الإسلام، في المقام الأول ـ وفوق كل ذلك ـ شخصية دينية... حيث يشكل الدين المكوّن الأساس في بناء شخصية المسلم، والمصدر الرئيس الناظم لسلوكه وتصرّفه والموجّه لفعله وتفاعله، بما يجذره في قلب المؤمن وفي وعيه ووجدانه من مبادىء وأحكام وقيم ومعايير، وبما يرسمه من مقاصد وغايات لا يرى المؤمن نفسه إلاّ فيها، أو من خلالها، بل من خلال سعيه إلى تحقيقها أو تطبيقها في الواقع الديني الثقافي الأخلاقي السياسي الاجتماعي..الخ، ولا يأبه لما يصيبه في سبيل ذلك من أذى أو تعب أو مشقة...

فالإنسان في الإسلام (دين)، أولاً، وليس عرقاً أو جنساً أو لوناً أو وطناً أو قومية، أو غير ذلك... بل إن الإنسان قد يتخلى عن كل هذه الانتماءات والولاءات التي تترتّب عنها من أجل دينه... فهو قد يتخلى عن قومه وعن أهله وعشيرته، وقد ينفى من وطنه، ويجرّد من حقوقه، ومن ماله وأملاكه من أجل دينه، وهو يتقبّل كل ذلك راضياً محتسباً، خاشعاً أمام قول اللّه سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1].

(1) سورة الأنعام، الآيتان 162 - 163.

ولذلك فهو لا يقدم على فعل أو عمل أو على تصرف أو سلوك أو على كسب ما أو على علاقة أو مصلحة أو منفعة إلاّ وهو يعرف رأي الدين أو حكمه أو بعد أن يعرف رأي الدين وحكمه فيما سيقدم عليه أو فيما سيفعله، أو فيما سيقوم به من ذلك، من حيث الحلال والحرام والمستحب والمكروه، والواجب والمباح، ويعرف ما يؤدي إليه من خير أو شر، أو من فجور أو تقوى... أو من صلاح أو فساد... بل هو يعرف ذلك ويؤمن به ويعتقد في صحته حتى وهو يخالفه إلى غيره... حتى وهو يخالفه إلى ما ينهاه عنه دينه، أو ما يأمره بتركه... حتى وهو يمارس الخطيئة، أو الظلم أو الحرام... حتى وهو يسعى إلى الانحراف عن الصراط المستقيم... فيتوب عن الذنب ويكفر عنه بعد أن يرتكبه أو يحاول أن يتوب عنه... أو قد يتراجع عنه قبل أن يرتكبه أحياناً... خشية من اللّه أو خوفاً من عقابه أو طمعاً في رحمته أو رجاء في فضله وعطائه..

لأنه يؤمن بحقيقة الدين في نفسه، وبمكانة الدين من نفسه، ويؤمن كذلك بقوة هذه الحقيقة فيه، وبقوة تأثيرها على فعله وعمله وعلى تصرفه وسلوكه، ويؤمن من خلال ذلك بأهمية وضرورة إخلاصه لهذه الحقيقة، والعمل بمقاصدها، وبما تأمره به، وما تنهاه عنه، وبما تتطلّبه منه، وما توجبه عليه من أفعال وأعمال ومن تصرف وسلوك.

ولذلك فإن تجاهل الحقيقة الدينية، وتجاهل المكانة التي تحظى بها في قلب المؤمن وفي وجدانه وفي عقله وتفكيره وفي ثقافته وطرائق عيشه، أو إهمالها أو التنكّر لها، أو العمل على الفصل بينها وبين الحياة العامة في المجتمع من خلال الفصل بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة في المجتمعات الإسلامية ـ على

وجه الخصوص ـ إنما هو في حقيقته سعي إلى تجاهل شخصية الإنسان المسلم كشخصية تقوم على الدين، وتقوم بالدين، وتحتكم إلى الدين في فعلها وتفاعلها مع الآخرين، وفي سلوكها وتصرفها وفي ممارساتها وتطبيق أفكارها ورؤاها في الواقع.

وهو كذلك محاولة غير منطقية... غير موضوعية... غير عملية لفصل هذه الشخصية عن واقعها الحقيقي، واقعها الديني الثقافي السياسي الاجتماعي الذي يشكل الدين أساس بنائه وانتظامه في الواقع مما قد يؤدي إلى تحويل هذه الشخصية ـ نتيجة لذلك ـ إلى مجرد فرد في دولة ليس إلاّ... دولة لا تعترف به كشخصية دينية تختلف عن غيرها من الشخصيات الأخرى في المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، وكأنه يعيش في دولة غير دولته وفي مجتمع غير مجتمعه ويمتثل لقوانين تتعارض مع الحقيقة الدينية التي يؤمن بها ويعمل من أجل تجسيدها في واقعه الديني الثقافي السياسي الاجتماعي.

لأن المسلم لا يقبل أن يفصل بين كونه مسلماً وبين كونه مواطناً في دولة غير موصولة بالدين.. غير موصولة بالإسلام ولا يقبل أن يعيش حياة عامة غير إسلامية... وهو يعيش في مجتمعه وفي دولته.. وإذا ما أجبر على ذلك تحت ضغط السلطة السياسية أو تحت ضغط القوانين الوضعية التي تعمل على فصل الدين عن الدولة أو عن الحياة العامة للمجتمع المسلم تلك القوانين التي تنشئها أو تصدرها السلطة أو تصدر بتحريض منها أو إذا ما أجبر على ذلك تحت ضغط المواقف والتوجهات السياسية التي تتبناها السلطة كان ذلك قهراً لإرادته، وتجاهلاً أو إهمالاً للحقيقة الدينية التي تشكل المكون الأساس لشخصيته من جهة وتجاهلاً أو إهمالاً للحقيقة

الدينية التي تشكل المكون الأساس لشخصية المجتمع المسلم الذي يعيش فيه من جهة أخرى.

وإذا ما سكت عن ذلك فإن سكوته هذا لا يعدو أن يكون تقية أو مهادنة للسلطة التي تحكم المجتمع مهادنة للسلطة التي تعمل على إبعاد الدين عن الحياة العامة أو التي تعمل على فصل الدين عن الدولة لأنه لا يملك إمكانية إجبارها على وصل الدين بالدولة أو على ربط الدين بالحياة العامة في المجتمع. أو يكون سكوته هذا أملاً في الإصلاح أو في تغيير ما بالواقع من أفكار وقضايا ومفاهيم وقيم ومعايير لا تتوافق مع الدين ولا تنسجم مع مقاصده.

لأن المسلم لا يقبل إلاّ أن يربط بين كونه مسلماً وبين كونه مواطناً في دولة يجب أن تكون موصولة بالدين حتى يتحقق له التوافق والانسجام بينه وبين نفسه من جهة وبينه وبين مجتمعه الذي يعيش فيه من جهة أخرى... وحتى يتمكن من خلال ذلك من تطبيق مقاصد دينه في مجتمعه... في وطنه... في بلده... فيتحقق له الالتزام بشرع اللّه، ويكتمل بذلك امتثاله لأمر ربه وتكتمل طاعته له...

ولذلك فإن أي محاولة لفصل الدين عن الدولة وإبعاده عن الحياة العامة للمجتمع المسلم إنما هي في الحقيقة محاولة تؤدي إلى ظهور ازدواجيات في المواقف والاتجاهات وإلى ظهور ازدواجيات في النظر والعمل وفي الفكر والممارسة تترتب عن ذلك، أي تترتب عما يواجهه المرء أو ما يفرض عليه من أفكار جديدة ومن مفاهيم جديدة ومن قضايا جديدة، وممارسات جديدة تظهر في المجتمع تطبيقاً لتلك الأفكار والقضايا والمفاهيم التي يفرضها الفصل بين الدين والدولة، سواء أكان ذلك على مستوى الفرد، أم كان ذلك

على مستوى السلطة التي تحكم المجتمع، أم كان ذلك على مستوى الفكر نفسه، أو على مستوى النخب الفكرية وما ينتجه المفكرون والكتّاب والسياسيون من أفكار وقضايا ونظريات متعارضة متقاطعة ومتناقضة أحياناً، نتيجة الانقسام بين المنادين بالفصل والمنادين بالوصل بين الدين والدولة، وما يتبع ذلك من تأثير في الواقع الثقافي السياسي الاجتماعي يساهم في تصدّع الوعي وتشتّته بين التأييد والمعارضة... بين الوصل أو الفصل... بين الدين أو الدولة.

على مستوى الفرد:

حيث تتأرجح شخصية الفرد - في حالة الفصل بين الدين والدولة أو في حالة إبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع - بين الولاء للدين وما يدعو إليه، وما يضعه من أحكام وقواعد شرعية ومن مبادىء ومقاصد، وما يتطلبه من تطبيق لتلك الأحكام والقواعد والمقاصد من قبل المجتمع، أو من قبل السلطة التي تحكم المجتمع كسلطة لمجتمع مسلم عليها واجبات شرعية ينبغي أن تقوم بها، مما يعني وصل الدين بالحياة العامة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو وصل الدين بالدولة والقيام بما يرتبه ذلك عليه من واجبات شرعية عامة تتعلق بتعامله وتفاعله مع غيره من الأفراد أو مع السلطة التي تحكم المجتمع أو تتعلق بتعامل أو تفاعل المجتمع المسلم نفسه مع غيره من المجتمعات الأخرى. وهي واجبات شرعية عليه القيام بها تحقيقاً لإخلاصه وولائه لدينه وتعبيراً عن سعيه إلى تجسيد ذلك الولاء في الواقع عن طريق قيامه بتلك الواجبات الشرعية الاجتماعية التي تتعلق بمجتمعه وبالتالي تتعلق به كفرد يعيش في هذا المجتمع

المسلم عليه أن يرى تطبيقاً لهذه الواجبات من قبل الأفراد الآخرين ومن قبل المجتمع أو من قبل السلطة التي تحكم المجتمع كمجتمع مسلم يجب أن يكون موصولاً بالدين وبمقاصده، وبين الولاء للسلطة ولمتطلباتها السياسية المتقلبة المتغيرة، وهي متطلبات قد تتعارض مع ولاء المرء للدين وإخلاصه له لأنها تحاول إبعاد الدين عن مواقفها وتوجهاتها السياسية بل هي تسعى أحياناً إلى فصل الدين عن الدولة خدمة لأهدافها ومصالحها، أو إرضاء لأهواء المنادين بالفصل بين الدين والدولة في الداخل أو في الخارج.

وهذا التأرجح الذي قد تعاني منه شخصية الفرد، وهذا التعارض بين الولاء للدين أو الولاء للسلطة نتيجة الفصل بين الدين والدولة وما يسببه ذلك من صراع نفسي ديني ثقافي اجتماعي هو ما قد يجعل شخصيته تفقد وحدتها الفكرية وتناسقها وانتظامها وتصاب بازدواجية في اتخاذ القرارات وفي تحديد المواقف والاتجاهات نحو ما تدعو إليه السياسة، أو ما يدعو إليه الخطاب السياسي للسلطة من جهة، هذا الخطاب الذي لا يرقى إلى مستوى الحقيقة الدينية التي يؤمن بها الفرد ويتطلّع إلى تحققها في الواقع المادي أو المعنوي للمجتمع الذي يعيش فيه، ونحو الخطاب الديني الذي يؤمن به ويعتقد في صدقه وصحته من جهة أخرى، والذي يشكّل في ذات الوقت الأساس الديني الثقافي الاجتماعي لشخصيته، والموجّه لأفعاله وتصرفاته في الواقع.

وهو ما يؤدي إلى عدم انتظام في الواقع الديني الثقافي السياسي الاجتماعي. لأن هذه الازدواجيات تتعارض مع البناء العام الديني الثقافي الاجتماعي لشخصية المسلم وتتعارض كذلك مع البناء العام لشخصية المجتمع المسلم نفسه. مما يحدث شرخاً في

هذا البناء على مستوى شخصية الفرد، وعلى مستوى شخصية المجتمع على السواء، أو يحدث تصدّعاً في هذا البناء يؤثر سلباً على اتزان الشخصية، أو على اعتدالها وعلى بنيتها المنتظمة، أو على نسقها العام الديني الثقافي الاجتماعي.

ويؤدي من جهة أخرى إلى حالة من التفكك في الشخصية أو إلى تصدع(*) في شخصية الفرد وإلى عدم انسجام أو عدم انتظام بين الأدوار التي تقوم بها هذه الشخصية أو التي يطلب منها أن تقوم بها، نتيجة ما تواجهه من ازدواجية في الولاء بين الدين والدولة، بين ما يتطلبه الدين وما تتطلبه السياسة، وما ينتج عن ذلك من ازدواجية في المبادىء والأحكام والقيم والمعايير التي توجه الفعل وتقود الممارسة في الواقع، ومن ازدواجية في مواقف الفرد واتجاهاته كفرد أو كمواطن في دولة من جهة، وكمسلم يعيش في مجتمع مسلم من جهة أخرى.

وبذلك تنقسم الشخصية بين الولاء للدين وبين الولاء للسلطة التي تقود الدولة التي يعيش المسلم في كنفها نتيجة فصل الدين عن

(*) لا نتكلم هنا عن الفصام، أو عن تصدع الشخصية الناجم عن الفصام «الشيزوفرينيا» كمرض نفسي، يصيب الشخصية لأسباب نفسية متعددة أو لأسباب وراثية أو عضوية، ولكن نتحدث عن تصدّع الشخصية كظاهرة نفسية اجتماعية ونعني بها انقسام الشخصية بين أفكار متناقضة وممارسات متعارضة في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي نتيجة ما تواجهه من ازدواجية، سواء أكان ذلك على مستوى الخطاب الديني الثقافي السياسي الذي تقدّمه السلطة أو على مستوى هذا الخطاب كما تقدّمه الأطراف أو الجماعات الأخرى في المجتمع. واضطرارها بالتالي إلى تبنّي هذه الازدواجية في الفكر والممارسة أو إلى تغليب جانب على جانب أو خطاب على خطاب أو موقف على موقف أو اتجاه على اتجاه في هذا الشأن.

الدولة وتضطر هذه الشخصية بسبب ذلك إلى لعب أكثر من دور أحياناً، وإلى الظهور بأكثر من مظهر في الواقع السياسي الاجتماعي، بل في الواقع الثقافي أيضاً، بل هي قد تضطر إلى أن تنحاز إلى جانب منهما (الدين أو الدولة) على حساب الجانب الآخر.. بل هي قد تغلو في هذا الانحياز أحياناً وتشتط فيه، مما قد يدفع إلى إحداث شرخ حاد ما بين نمطين من الوعي السياسي الثقافي:

نمط أو وعي المنادين بالفصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة وإبعاد الدين عن الحياة العامة السياسية الاقتصادية الاجتماعية...الخ.

ونمط أو وعي المنادين بالوصل بين الدين والدولة وإخضاع ما تتبناه الدولة من أفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لمقاصد الدين ومعاييره.

مما ينتج خطابين سياسيين ثقافيين متعارضين خطاب الوصل وخطاب الفصل بين الدين والدولة وموقفين متضادين يشكلان في نهاية المطاف اتجاهين رئيسيين بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد، قد يعملان في المجتمع جنباً إلى جنب وقد يصطدمان، فيعمل كل منهما ضد الآخر ليفرض عليه رؤيته وأفكاره وسياساته، وهما:

* اتجاه يغلب فيه جانب الولاء للدعوة التي تنادي بالفصل بين الدين والدولة أو الولاء للسلطة التي تنادي بذلك على جانب الولاء للدين أو الولاء للمنادين بالوصل بين الدين والدولة في المجتمع المسلم لتحقيق مقاصد الدين، وأصحاب هذا الاتجاه هم الذين ينادون بما تنادي به السلطة ويفعلون ما تأمر به وما تريده منهم

أن يفعلوه لترضى عنهم، أو لتحقق من خلالهم أهدافها ومصالحها في المجتمع.

* اتجاه يغلب فيه جانب الولاء للدين أو للوصل بين الدين والدولة على جانب الولاء للسلطة أو للفصل بين الدين والدولة وهو ينقسم بدوره إلى قسمين أو إلى جانبين:

جانب الاعتدال:

وهو جانب يسعى إلى تحقيق قدر من التوازن داخل النفس فيحافظ على ولائه للدين كأمر جوهري، أو كمسألة أساسية لا لبس فيها ولا غموض عند كل مسلم، فيحاول هذا الجانب العمل على ترسيخ الدعوة إلى أن يكون المجتمع موصولاً بالدين محققاً لمقاصده ويسعى في ذات الوقت إلى تحقيق قدر من الاعتدال في تعامله مع الداعين إلى الفصل بين الدين والدولة أو في تعامله مع السلطة التي تنادي بالفصل بين الدين والدولة أو التي تعمل على إبعاد الدين عن السياسة أو عن الحياة العامة للمجتمع، ويأتي ذلك إما مهادنة للوضع القائم أو مهادنة للسلطة اتقاء لشرها، وإما خوفاً من حدوث فتنة في المجتمع إذا ما تمت الدعوة إلى معارضة السلطة أو معارضة المنادين بالفصل بين الدين والدولة معارضة غير سلمية... أو رغبة ـ من جهة أخرى ـ في الإصلاح أو التغيير عن طريق الترشيد والإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن، وليس عن طريق التطرف والعنف.

جانب الغلو:

حيث يطغى جانب الولاء للدين في شخصية الفرد على الجوانب الأخرى من شخصيته كرد فعل سلبي عنيف على الدعوات

الرامية إلى الفصل المجحف بين الدين والدولة أو على الممارسات التي تقوم بها السلطة في بعض المجتمعات الإسلامية، أو التي تنادي بها وتسعى إلى تحقيقها في الواقع تلك الممارسات التي تعمل على إبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم، دونما مراعاة للحقيقة الدينية التي تهيمن على هذا الواقع، وتشكّل جوهر شخصيته الدينية الثقافية الاجتماعية. مما يؤدي إلى اتخاذ مواقف أو توجهات معينة نحو السلطة التي تعمل من أجل الفصل بين الدين والدولة أو نحو الداعين إلى ذلك وأحياناً نحو المجتمع الذي يرضى بهذه السلطة أو يسكت عنها مما قد يدفع ـ إذا ما ازدادت حدة رد الفعل في شخصية الفرد ـ إلى التطرف في الفكر والممارسة، ومن ثم إلى العنف كطريق لتحقيق المقاصد والأهداف.

على مستوى السلطة:

لا تستطيع أي سلطة في المجتمعات الإسلامية أن تعلن ولا تجرؤ على أن تعلن عن رغبتها في فصل الدين عن الدولة أو إبعاد الدين عن الحياة العامة ـ حتى لو كان ذلك هو ما تريده أو هو ما تعمل من أجله ـ أو أن تعلن عن عجزها عن وصل الدين بالدولة وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع لأسباب أو ضغوط خارجية تتعرّض لها أو تمارس ضدها سياسية أو اقتصادية أو لأسباب أخرى داخلية تتعلّق بمصالح فئات مهيمنة على مقدرات المجتمع وعلى آليات صنع القرار فيه وتتعارض مصالحها السياسية أو الاقتصادية مع وصل الدين بالدولة وتطبيق قواعد الشرع وتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، لأن ذلك قد يحد من صلاحياتهم ويضعف سلطاتهم ويقلّص نفوذهم ويفقدهم الشرعية التي تمدّهم بتلك السلطات

والصلاحيات.

ولذلك فإن إشكالية الفصل أو الوصل بين الدين والدولة على هذا المستوى ـ مستوى السلطة ـ في المجتمعات الإسلامية بالذات يؤدي بالضرورة إلى ازدواجية الخطاب السياسي للسلطة، لأن السلطة لا تستطيع من جهة أن تعلن بوضوح عن رغبتها في فصل الدين عن الدولة أو إبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع، وهي لا تريد من جهة أخرى أن تحقق الدعوة إلى الوصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة وتحقق مقاصد الدين في المجتمع المسلم الذي تحكمه. لينقسم خطاب السلطة نتيجة لذلك إلى خطابين:

خطاب موجّه إلى الداخل، أو إلى المسلمين بشكل عام، ليؤكد على ضرورة الأخذ بمبادىء الدين وقواعد الشرع ومقاصده، في النظر والعمل والفكر والممارسة، وفي السياسة والاقتصاد وفي الثقافة والاجتماع.

خطاب موجّه إلى الخارج، موجّه إلى الآخر.. إلى غير المسلمين، أو إلى الدول والحكومات الأخرى.. وهو خطاب قد يدفع إلى الالتزام بمواقف معينة، وتوجهات معينة، أو إلى ربط علاقات، وتحالفات قد تخالف مبادىء الدين ومقاصده في التعامل الدولي، أو في معالجة بعض الأزمات الدولية خاصة ما يتعلق منها بالسلم والحرب، أو بالاتفاقيات والمعاهدات السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية، أو في معالجة بعض القضايا المحلية ذات العلاقة بهذه الدول، أو ذات العلاقة بمنظمات قد تتبع هذه الدول، أو تتبع سياساتها، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، ومؤتمرات الإسكان، ومؤتمرات المرأة...الخ.

وازدواجية الخطاب السياسي للسلطة على هذا النحو تؤدي

إلى ازدواجية سياسات السلطة وإلى ازدواجية منهجها في الحكم وفي إدارة شؤون الدولة ـ نتيجة لذلك ـ بين ما يتطلبه منها الدين من تطبيق لمبادئه وتحقيق لمقاصده وهو ما يطلبه منها المسلمون كسلطة لمجتمع مسلم، وبين ما تتطلبه منها السياسة المتقلبة المتغيرة من مواقف وتوجهات وممارسات قد لا تتوافق مع مبادىء الدين أو مع مقاصده ومعاييره.

على مستوى الفكر:

يلعب الفصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة دوراً خطيراً على مستوى الفكر والثقافة، أو على مستوى ما ينتجه المفكرون والمثقفون، ويتمثل هذا الدور في تعدد المذاهب الفكرية والسياسية واختلافها ليس في التفاصيل والجزئيات وإنما في المبادىء والمنطلقات وفي المناهج والآليات وفي المقاصد والغايات ـ وهذا هو مكمن الخطر ـ حيث تتباين الأفكار والقضايا وتختلف المواقف من مسألة العلاقة بين الدين والدولة اختلافاً جذرياً يعمل على تشتيت الأمة وتمزّقها وانقسامها شيعاً وأحزاباً، سواء كان ذلك بين الجيل الواحد من المفكرين والمثقفين والكتّاب والسياسيين أو كان ذلك بين الأجيال المتعاقبة.

وذكر الدكتور (عبد الإله بلقزيز) في كتابه القيّم (الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر) الذي يلخص موقف المفكرين الإسلاميين من مسألة الدولة أو من مسألة علاقة الدين بالسياسة أن هناك أربع إشكاليات فكرية حول الدولة، تداولها المفكرون الإسلاميون لبحث المسألة السياسية في الإسلام، ومسألة الدولة فيه على نحو خاص، خلال الحقبة الأخيرة التي تزيد قليلاً على القرن ونصف القرن.

وهذه الإشكاليات الأربع هي:

* إشكالية الدولة الوطنية، لدى الإصلاحية الإسلامية.

* إشكالية دولة الخلافة، لدى رشيد رضا.

* إشكالية الدولة الإسلامية، مع حسن البنا والتيار الإخواني الحزبي والفكري.

* إشكالية الدولة الثيوقراطية، مع المودودي وقطب والخميني، ثم التيار الجهادي والتكفيري.

* وهي الإشكاليات التي أنتجت الخطابات الأربعة الرئيسية في التاريخ الحديث والمعاصر للفكر الإسلامي، وهي:

* الخطاب الإصلاحي.

* الخطاب السلفي الشرعي.

* الخطاب الإخواني.

* الخطاب الثيوقراطي خطاب «الحاكمية» و«ولاية الفقيه» و«الجهاد» داخل «دار السلام»[1].

فإذا ما أضفنا إلى ذلك مواقف واتجاهات وخطابات العلمانيين والليبراليين العرب وغيرهم ومدى تقاطع وتعارض كل موقف مع الآخر وكل خطاب مع غيره... اكتشفنا عمق الهوة التي تفصل بين هؤلاء وهؤلاء. وأدركنا عمق التباين واختلاف الرؤى والاتجاهات بينهم، ووقفنا على حجم التصدّع والتشظي الذي نعاني منه جميعاً أفراداً ومجتمعات.. مفكرين ومثقفين وسياسيين من مسألة

---

(1) د. عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص 11 - 12 من المقدمة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2002.

علاقة الدين بالدولة، أو علاقة الدين بالسياسة، بل من مسألة الحكم في الفكر الإسلامي بشكل عام، وما ينشأ عنها من إشكاليات متعارضة بل متناقضة ومن ازدواجية بل ازدواجيات في ثقافة الفرد وفي ثقافة المجتمع وفي المواقف والتوجهات السياسية وفي الممارسة والتطبيق من مذهب إلى مذهب، ومن منهج إلى منهج، ومن تيار سياسي إلى آخر.

بحيث «أصبح تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تاريخ قطائع، تمثل فيه كل لحظة فكرية قطيعة مع سابقتها:

فالإصلاحية جاءت تشكل قطيعة مع فقه السياسة الشرعية. وسلفية رشيد رضا أنجزت قطيعة أولية مع الإصلاحية. وإحيائية حسن البنا استكملت تلك بقطيعة مضاعفة مع الإصلاحية ومع سلفية رضا. وخطاب «الحاكمية» والتكفير مثّل قطيعة مع الخطاب الإخواني، و«ولاية الفقيه» كانت أيضاً قطيعة مع الخطاب الشيعي الإصلاحي، خطاب المشروطة»[1].

مما زاد من حدة التصدّع في المجتمع الإسلامي نتيجة لذلك، أي نتيجة لتعدد الخطابات والإشكاليات الفكرية وتباين التيارات السياسية للمفكرين والمثقفين والسياسيين على مختلف توجهاتهم ومواقفهم من مسألة الدولة، أو من مسألة علاقة الديني بالسياسي أو من مسألة الوصل أو الفصل بين الدين والدولة ونتيجة كذلك لتعدد المنطلقات وتباين الأهداف والغايات في المجتمع الواحد بين جماعاته المختلفة وفئاته المختلفة وتياراته المختلفة، ومذاهبه المختلفة من إسلاميين وقوميين وليبراليين علمانيين...الخ.

(1) المصدر السابق، ص 280 - 281.

ومما يجعل لكل منهم أساس، ولكل منهم منطلق، ولكل منهم آلياته وأدواته ووسائله التي يرى أنها أجدى من غيرها، ولكل أهدافه وغاياته التي يتطلّع إليها، ويسعى إلى تحقيقها في الواقع.

ومما أدّى ـ على مستوى الفكر السياسي الإسلامي ـ إلى عدم نشوء أو قيام نظرية سياسية متكاملة في الدولة، كدولة مميزة لمجتمع إسلامي مميز ـ وهو ما نفتقده رغم أن الدولة في الإسلام أو في التاريخ الإسلامي كتجسيد سياسي اجتماعي عملي واقعي ـ قائمة وموجودة، بدءاً من (دولة المدينة)، بل بدءاً من وصول الرسول صلى اللّه عليه وسلم إلى المدينة لأول مرة، بعد بيعة العقبة الثانية، وبناء أول مسجد في المدينة، أو أول مقر للدولة في الإسلام.

إلاّ أن هذه الفكرة (فكرة الدولة) رغم أنها موجودة من الناحية العملية السياسية الاجتماعية العسكرية الجغرافية... الخ إلاّ أن الدولة في الإسلام أو في التاريخ الإسلامي كفكرة أو كنظرية سياسية هي في الحقيقة مدمجة في التجربة التاريخية السياسية الإسلامية... مدمجة في أنماط السلطة وفي أشكال الدولة التاريخية التي تعاقبت على مدى التاريخ السياسي الإسلامي، على اختلافها وتعددها.

حيث لم تقم أو تتحقق فكرة واحدة للدولة أو نمطاً واحداً للسلطة بل كانت أفكاراً متعددة متباينة مبثوثة هنا وهناك.. وكانت أنماطاً مختلفة للحكم وأشكالاً متعددة للسلطة على مدى التاريخ الإسلامي... ولم تتأسس لذلك السبب نظرية واحدة للدولة في المجتمع الإسلامي... لأن أياً من هذه الأفكار والقضايا المبعثرة لا ترقى إلى مستوى النظرية الكاملة للدولة. وهو ما نعاني منه حتى هذه اللحظة كنتيجة من نتائج تلك القطيعة التي أشرنا إليها ـ بين الخطابات الفكرية السياسية لمختلف المذاهب والتيارات الإسلامية،

وكنتيجة من نتائج تعدد إشكاليات الدولة في وعي تلك النخب الفكرية السياسية الإسلامية: من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة إلى الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية...

على عكس التجربة التاريخية السياسية الأوروبية التي قامت على فكرة الدولة القومية كأساس لكل الدول الأوروبية الأخرى التي قامت بعد ذلك... أي بعد ظهور القوميات ونشوء الدولة الحديثة في أوروبا، وتطوّرها على النحو الذي نراه الآن في المجتمعات الغربية المعاصرة.

وهذا الاختلاف والتباين من مسألة الدولة ومن مسألة الوصل أو الفصل بين الدين والدولة، وهذه الازدواجية في المواقف والتوجهات وما تسببه من ثنائيات متعارضة ومتناقضة أحياناً وما يتبع ذلك أو ما يترتب عن ذلك في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي من اختلاف في المبادىء والمنطلقات وفي الأهداف والغايات وفي الوسائل والآليات هو - في رأينا - السبب الأول في تخلّف الفكر السياسي العربي الإسلامي، وهو أيضاً السبب الأول في إخفاق مشروع النهضة في المجتمعات العربية الإسلامية. لأن هذا المشروع كان يتشتت أفقياً على ساحة الفكر والثقافة، وعلى ساحة البناء النظري والعملي على السواء، ولا يمضي في طريقه سوياً، نتيجة هذه الاختلافات الشديدة الخطورة، الاختلافات الجوهرية، التي ليست هي مجرد اختلافات في الرأي، بل هي اختلافات في المبادىء والأصول وفي المنطلقات والداوفع وفي المناهج والأدوات والآليات وفي المقاصد والغايات.

بل إن هذا الاختلاف والتباين والتعارض هو السبب أيضاً في

سقوط أفكار وقضايا كثيرة وتواريها خلف الهزائم العسكرية والنكسات والأزمات السياسية والاقتصادية، وخلف الاختلافات المذهبية والسياسية والأيديولوجية، مثل فكرة القومية العربية، وفكرة الوحدة العربية التي كان يمكن أن تكون نواة حقيقية لوحدة الأمة الإسلامية، أو على الأقل أن تكون مركزاً لهذه الوحدة أو قاعدة لها، وكذلك ما يتعلق بقضايا التعاون وبرامج التنمية المشتركة بين البلدان والمجتمعات العربية الإسلامية.

لأن الفصل بين الدين والدولة ـ في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص ـ وما يسببه من تصدّع أو تفكك في شخصية الفرد وفي شخصية المجتمع على السواء ومن ازدواجية في الخطاب السياسي الثقافي على مستوى السلطة وعلى مستوى النخب الفكرية والمؤسسات الثقافية في المجتمع وما يسببه ذلك من قطيعة بين التيارات والمذاهب والرؤى المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية يعتبر في الحقيقة من أهم وأخطر العوامل الداخلية التي تعمل باستمرار ـ ومن داخل الأمة ذاتها ـ على إجهاض تطلعات الأمة وعلى تشتيت جهودها وانقسامها على نفسها شيعاً وأحزاباً وفرقاً ومذاهب شتى، فلا يلتقي حزب مع آخر أو طائفة مع أخرى أو مذهب مع آخر..

ولا تلتقي فكرة مع فكرة ولا قضية مع قضية ولا نسق مع آخر، ولا يستقيم بناء ولا تقوم نظرية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية في مناخ سياسي ثقافي اجتماعي تتناقض فيه الفكرة مع الفكرة الأخرى وتتعارض معها، ليس في الرأي والمنهج فقط بل في المبدأ والغاية، وكل نسق فكري يسير في اتجاه فلا يلتقي مع الآخر وكل نمط من أنماط الثقافة أو السياسة يتصارع مع الآخر، ويحاول أن

يلغيه.. أن ينفيه.. أن يقف حجر عثرة في طريقه فيمنعه من تحقيق طموحاته أو أهدافه.

ولا تنهض أمة وهي مشتتة ممزقة ـ على هذا النحو ـ بين الطوائف والمذاهب والأحزاب، سواء أكان ذلك على مستوى الفكر أم كان ذلك على مستوى الممارسة ولا تتحقق وحدة ولا توافق ولا انسجام داخل المجتمع الواحد أو بين أفراد الأمة الواحدة في ظل هذا كله، بل تصدع وتفكك وتشظٍ وانقسام، مما يفتح أبواباً للتطرّف ومداخل للعنف تزيد من حدة القطيعة والتشظي والانقسام بين أفراد المجتمع الواحد والأمة الواحدة...

الفصل الثامن

من التطرف إلى العنف

ومن هنا: من هذا التفكك والانقسام... ومن هذه الثنائيات والازدواجيات التي تواجه الفرد في الواقع الديني الثقافي السياسي الاجتماعي بسبب فصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم وما ينشأ عن ذلك من ازدواجية في الفكر والممارسة وفي القول والعمل، وما يؤدي إليه ذلك من طغيان جانب من شخصية الفرد على الجوانب الأخرى أو من غلبة جانب منها ـ الجانب الديني على نحو أدق ـ على الجوانب الأخرى من شخصيته تنشأ أول بذور التطرف... التطرف في الفكر والتطرف في الموقف والاتجاه ليتطور ذلك ـ بمرور الوقت ـ إلى تطرف في الممارسة وفي الفعل والسلوك، كرد فعل سلبي عنيف عن المنادين بالفصل بين الدين والدولة أو على ممارسات السلطة ـ بشكل خاص ـ وعلى إسرافها في الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن السياسة أو عن الحياة العامة أو العمل على ذلك من خلال التنكر للحقيقة الدينية التي تشكل جوهر شخصية المجتمع المسلم أو إهمال هذه الحقيقة أو التخلّي عنها سواء كان ذلك من قبل السلطة أو من قبل بعض المنادين بالفصل بين الدين والدولة وإبعاد الدين عن السياسة. ومحاولة القفز على الواقع الديني الثقافي الاجتماعي دونما سند شرعي، ودونما مبرر موضوعي، ودونما مراعاة لاشتراطات هذا الواقع الدينية الثقافية الاجتماعية... هذا الواقع المسلم، الذي تحكمه

هذه السلطة أو تدير شؤونه كسلطة لمجتمع مسلم يهدف إلى تحقيق مقاصد الدين ويسعى إلى توافق أو انسجام ما يتبناه من أفكار وقضايا ونظريات سياسية اجتماعية ثقافية مع هذه المقاصد.

حيث يتغلب جانب الولاء للدين في شخصية الفرد المسلم على جانب الولاء للسلطة ـ التي تعمل على فصل الدين عن الدولة ـ وكذلك على جانب الولاء للمجتمع الذي نصّب أو اختار هذه السلطة، أو الذي رضي بأن تحكمه وفق رؤاها وتوجهاتها، ووفق سياساتها ووفق ما تختاره هي وما تتبناه من قضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وما تفرضه من أيديولوجية لا تنسجم مع مبادىء الدين ولا تتوافق مع مقاصده.

فيلجأ البعض ـ نتيجة لذلك، أو كرد فعل على ذلك ـ إلى الإفراط في الدعوة إلى الوصل بين الدين والدولة وإلى التطرّف في هذه الدعوة، سواء أكان ذلك من حيث المضمون الذي تتبناه الدولة بما فيه من أفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية...الخ، أو كان ذلك من حيث بناء الدولة أو من حيث الآليات التي تنتظم بموجبها الدولة وتعمل بها أو من خلالها على تطبيق سياساتها وتحقيق طموحاتها في المجتمع. دون تفريق أو تمييز بين ما يمكن أن يكون له علاقة بالدين وبمقاصده وبين ما هو من الآليات والأدوات التي يستعين بها الناس على تنظيم أنفسهم وتيسر لهم فرص الممارسة السياسية الفاعلة في المجتمع. وإلى التطرف في النظر والعمل وفي الفكر والممارسة من أجل العمل على تحقيق هذه الدعوة وما تؤدي إليه من وصل بين الدين والدولة بأي كيفية كانت دون النظر إلى ما يمكن أن تكون له علاقة بالدين وبمقاصده وهو المضمون السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي تتبناه الدولة وما هو

من الآليات والأدوات والوسائل والطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع وتقوم عليها مؤسسات الدولة كآليات في ذاتها، وهو مما هو متغير ومتطور من شؤون الدولة ولا معنى لربطه بالدين وبمقاصده لأنه من الآليات والأدوات وليس من المضمون أو من القضايا التي يجب وصلها بالدين والحكم عليها من خلال توافقها معه ومن خلال انسجامها مع مقاصده.

وهذا التطرف هو ما يدفع هؤلاء كذلك إلى رفض كل تطور في الفكر السياسي وفي آلياته وأدواته وأساليبه. وبالتالي رفض الأخذ بأي آليات أو أدوات سياسية أو تنظيمية معاصرة: من مؤسسات ديمقراطية، وهيئات وتنظيمات سياسية شعبية جماهيرية، ومؤسسات رأي واتحادات ونقابات مهنية كان يمكن أن تقود إلى مشاركة حقيقية في السلطة، ومشاركة في القرار السياسي، وأن تقود إلى ممارسة عملية فاعلة للديمقراطية، وإلى الحد من صلاحيات السلطة واستبدادها، بل إلى تحديد هذه الصلاحيات، بما توفّره تلك الآليات والأدوات من قدرة على المشاركة وعلى الممارسة الحقيقية للحق السياسي لكل الناس.

وهو ما يدفع هؤلاء أيضاً إلى التمسك بالآليات القديمة والأدوات القديمة والقوالب السياسية أو التنظيمية الجامدة، ورفض خضوعها للتطور التاريخي بل رفض التمييز أو التفريق بينها كآليات وأدوات وكمؤسسات في ذاتها يمكن أن تعمل وفق أي أفكار أو قضايا وفي أي مناخ ثقافي كآليات أو أدوات لا غير... وبين المضمون الذي يمكن أن ينتج عن استخدامها أو الذي يصدر عنها مما نضعه فيها أو مما نحمّلها إياه من أفكار وقضايا سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية ينبغي أن تكون موصولة بالدين منسجمة مع

أحكامه ومقاصده أي المضمون الذي يصدر عنها أو من خلالها، وهو الذي يجب أن يكون موصولاً بالدين محققاً لمقاصده في الواقع.

وهم يلجأون إلى ذلك كرد فعل سلبي عنيف على الداعين إلى فصل الدين عن الدولة أو كموقف دفاعي عن آرائهم وقناعاتهم وعن أفكارهم وقضاياهم أو كاتجاه لمقاومة الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن الحياة العامة في حياة المسلم وفي مجتمعه وفي وطنه وبلده... مما يؤدي إلى قولبة الفكر السياسي نفسه وجموده وعدم قدرته على تحقيق ما يطمح إليه هؤلاء من تغيير الواقع السياسي أو الاجتماعي. ومما يؤدي من جهة أخرى إلى الشطط والغلو وإلى التطرف في الفكر والممارسة ومن ثم إلى العنف...

ومن هنا أيضاً يمكن القول إن تصدّع الشخصية ـ الناجم عن ازدواجية الخطاب السياسي الثقافي وعن ازدواجية الفكر والممارسة نتيجة فصل الدين عن الدولة أو إبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع ـ الذي يؤدي إلى ظهور أو انتشار ثقافتين مختلفتين في المبدأ والغاية هو المدخل الحقيقي للتطرّف، وهو المدخل الحقيقي كذلك للعنف الذي قد يترتب عن هذا التطرف أو الذي قد يأتي تطبيقاً له، حيث يتحول هذا التطرف إلى عنف إذا ما ازدادت حدّته وازدادت حدة الوقائع والظروف والملابسات التي أدّت إليه في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي وتحقّقت الاشتراطات السياسية أو الاجتماعية أو العسكرية التي تساعد على تحوّله إلى عنف، خاصة إذا ما صاحب ذلك غبن وقهر وحيف وعسف وجور تمارسه السلطة التي تحكم المجتمع، أو إذا ما صاحب ذلك وجود أزمات ثقافية اجتماعية اقتصادية ترفع من معدلات البطالة وتوفّر فرص التطرف في

الفكر والممارسة على المستويات المختلفة داخل المجتمع(*). وقد يتحول هذا التطرف إلى عنف أيضاً إذا ما لجأت السلطة كذلك إلى العنف في مواجهاتها لخصومها بدلاً من إفساح المجال للحوار وتوفير فرص ممارسة العمل السياسي في المجتمع، أي إن ذلك يتحول إلى عنف متبادل بين السلطة وخصومها أو بين السلطة والمعارضين أو بين الداعين إلى الوصل والداعين إلى الفصل بين الدين والدولة أو بين الدين والحياة العامة.

لأن ظهور هذه الازدواجيات في المجتمع وازدياد ضغطها النفسي السياسي الثقافي الاجتماعي على الأفراد والجماعات يؤدي إلى عدم انتظام التفاعل الاجتماعي بين شخصية الفرد وبين السياق الاجتماعي الذي يعيش فيه.. ويؤثر فيه ويتأثر به، بل قد يؤدي هذا إلى خروج الشخصية عن هذا السياق الاجتماعي، فتتعارض معه، أو تتناقض معه أحياناً.

فتشعر الشخصية ـ عندئذٍ ـ بأن هذا السياق، أو هذا الوسط السياسي الثقافي الاجتماعي هو الذي يقف حجر عثرة في سبيل تحقيق مقاصدها وأهدافها. فتتحول عملية التفاعل الاجتماعي ـ بسبب ذلك ـ إلى عملية صراع اجتماعي ـ غير سلمي ـ وإلى عملية

(*) تزداد حدة التطرّف إذا ما دخلت عليه عوامل أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.. حيث تتراكم الأسباب والعوامل ويخدم بعضها بعضاً ويستغل بعضها بعضاً ويطغى بعضها على بعض، ويتسع ويزداد، فإذا ما أضفنا إلى ذلك ما تعرضت له المجتمعات الإسلامية وما زالت تتعرّض له حتى الآن من غزو وعدوان، واستعمار جديد أو من نهب لثرواتها وآثارها ومن تخريب لحضارتها ونفي أو إلغاء لثقافتها وتراثها ونكران وجحود لمساهماتها في الحضارة الإسلامية، أدركنا عمق المأساة التي نعاني منها جميعاً، والتي دفعت هؤلاء الذين يوصفون بالتطرّف وينعتون بالعنف إلى سلوك هذا الطريق...

تنافس تتسم بالتطرف في الفكر والممارسة، من أجل العمل على كسب رهان التفاعل.. من أجل العمل على كسب الصراع بأي كيفية كانت، بدلاً من محاولة كسب الصراع من خلال التفاعل السلمي بين الأفراد والجماعات داخل السياق السياسي الثقافي الاجتماعي الواحد.

ولأن التصدّع أو التفكك الذي يصيب شخصية الفرد بسبب الازدواجيات التي تواجهها الشخصية في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي يؤدي إلى عدم التوافق أو الانسجام بين الأدوار التي تقوم بها الشخصية أو يطلب منها أن تقوم بها، أو يؤدي إلى عدم التوافق والانسجام بين ما بالنفس وما بالواقع، أو بين ما تريد النفس أن يكون وتسعى إلى تحقيقه في الواقع، وبين ما هو سائد فيه، فإن ذلك غالباً ما يدفع الشخصية إلى حالة من القلق النفسي نتيجة عدم التوافق وعدم الانسجام مع الواقع، أو مع ما بالواقع من أفكار وقضايا.

«لأن الأنساق والأنماط أو المبادىء والقيم والمعايير والمفاهيم والتصورات عندما لا تكون منسجمة في الذات الواحدة فيما بينها، أو فيما بينها وبين ما بالواقع من علاقات ووقائع وأحداث يحل القلق بالنفس محل الطمأنينة، نتيجة ما تواجهه النفس في داخلها من تضاد وتعارض بين أنماط الفجور والتقوى والصلاح والفساد والخير والشر والصدق والكذب، والحاجات والنزاعات والأهواء»[1].

وهو قلق موضوعي... قلق سوي.. قلق غير عصابي... بل هو قلق يحرّكه التعارض أو التضاد بين ما بالنفس من مبادىء وقيم ومعايير تؤمن أو تدعو أو تدفع إلى الوصل بين الحقيقة الدينية وبين

---

(1) انظر كتابنا: التغيير، ص 60 ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2004.

الحياة العامة في المجتمع المسلم وبين ما بالواقع من هذه الأنساق والأنماط التي تدعو أو تعمل على فصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن الحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها...

ولذلك فإن حالة القلق هذه تزداد حدّتها بقدر ازدياد حدة الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة في المجتمع المسلم، والنفس ترفض القلق ولا تطيق استمراره. فإذا ما حلّ القلق بالنفس وفقد التوازن بين الذات والواقع أصبح من الضروري بالنسبة لهذه النفس القلقة إحداث تغيير ما، لاستعادة التوازن أو السواء أو الاطمئنان أو الانسجام مع الواقع (أي بين النفس والواقع).

ويكون هذا التغيير:

- أما بالواقع ليوافق ما بالنفس.
- أو ما بالنفس ليوافق ما بالواقع.

«وإذا ما عجزت الذات من احداث مثل هذا التغيير في أي منهما ظلّ ذلك كامناً فيها (في النفس) حتى تواتيها فرصة التغيير أو حتى تقوى على التغيير... تغيير ما بها أو تغيير ما بالواقع»[1].

وفي هذه الحالة من حالات القلق لا تعمل النفس على تغيير ما بها من أفكار وقضايا، ومن قيم ومعايير دينية أخلاقية لأن ما بها من هذه الأنماط ليس هو مصدر القلق الذي تعاني منه، بل هي تتمسك بما فيها من ذلك بقوة لإيمانها به، ولثقتها في صدقه، وفي صحته وصوابه.

وهي لذلك تسعى جاهدة إلى تغيير ما بالواقع من هذه الأنماط مما يتعارض مع ما بها منها ، أي إنها تسعى جاهدة إلى

(1) المصدر السابق، ص 60.

تغيير ما بالواقع من أفكار وقضايا ونظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية لا تتوافق مع الدين، ولا تنسجم مع مقاصده، ليتحقق من خلال هذا التغيير التوافق والانسجام بين ما بالنفس وما بالواقع من هذه الأفكار والقضايا ومن هذه المقاصد والغايات.

وعندما لا يتيسر لها ذلك بالطرق السلمية الديمقراطية أو عندما لا تقوى على ذلك لفقدانها لإمكانيات وأدوات وآليات التغيير تلجأ النفس إلى التطرف... تلجأ إلى التطرف في الفكر وإلى التطرف في الممارسة... التطرف في النظر، والتطرف في العمل...

ومن ثم تلجأ إلى العنف... لمحاولة تحقيق التغيير المنشود، أو لمحاولة تحقيق السواء المنشود بين الدين والدولة أو بين الدين والحياة العامة في المجتمع المسلم.

ولذلك فإن هذا التطرف أو العنف الذي يمكن أن يترتب عنه قد يتحول ـ إذا ما ازدادت حدته ـ إلى مواجهة علنية مع السلطة أو مع المجتمع الذي تحكمه هذه السلطة، ليحاول التطرف من خلال ذلك (من خلال ممارسة العنف والمواجهة العلنية مع السلطة أو مع المجتمع) أن يحقق أهدافه بعد أن يفشل في ذلك من خلال الجدل والحوار، أو بعد أن تقفل في وجهه السبل التي تؤدي إلى ذلك نتيجة عدم وجود قنوات أو طرق أخرى أو عدم وجود منهج سياسي ديمقراطي أو آليات سياسية ديمقراطية يمكن من خلالها معالجة هذه القضايا والمشاكل والأزمات، أو نتيجة استبداد السلطة وطغيانها على المجتمع واحتكارها لأدوات ومؤسسات العمل السياسي وقدرتها على فرض أفكارها وسياساتها على أفراده بالغلبة والقهر والعسف والإكراه أو بالتضليل والتدجيل والتزوير السياسي أو الإعلامي الدعائي.

حيث يتحول هذا التطرف إلى حركات عنف تعمل من أجل الوقوف في وجه السلطة أو تعمل على الوصول إلى السلطة كسبيل وحيد يمكن أن يهيىء لها فرص العمل من أجل تطبيق أفكارها ورؤاها التي تعتقد في صحتها كحل لمشكلة الحكم وتحقيق الوصل بين الدين والدولة خاصة إذا ما تمادت السلطة في اتخاذ مواقف أو توجهات أو إجراءات قد تخالف مبادىء الدين ومقاصده بشكل جلي صريح أو إذا ما كشفت السلطة التي تحكم المجتمع المسلم عن تنكرها للحقيقة الدينية وإهمالها لقواعدها وأحكامها الأصيلة القطعية الثبوت القطعية الدلالة وظهرت مخالفتها لتلك الأحكام والقواعد.

فالحكومة التي توالي أعداء اللّه... أعداء الأمة... أعداء الإسلام الذين يكيدون له، ويعملون ضده، ويحادونه ويحاربون اللّه ورسوله، من الذين يظهرون العداء والمحادة والمحاربة، وليس من الذين يظهرون مجرد الكفر دون ذلك ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1]. ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾[2]. وكذلك الحكومة التي تحارب تحت قيادة هؤلاء، أو التي تعمل على نصرهم أو على نصرتهم على بلد مسلم، أو على مجتمع مسلم، وبأي نوع من أنواع المساعدة أو النصرة، أو الحكومة التي تمنحهم القواعد والتسهيلات في أراضيها، أو تفتح أجواءها وبحارها لهم ولطائراتهم ولسفنهم وبوارجهم الحربية، إنما هي في حقيقة الأمر تهيىء الفرصة للناس لمعارضتها، بل هي بذلك تدفعهم إلى

(1) سورة الممتحنة، الآية: 9.

(2) سورة البقرة، الآية: 190.

الوقوف في صف غير صفها، وتدفعهم إلى العمل ضدها (سراً أو جهراً) إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، لأنها لم تراع حرمة دينهم، ولم تراع كرامة مجتمعهم كمجتمع مسلم يأبى أن توالي السلطة التي تحكمه أعداء اللّه.. أعداء دينه من الذين يظهرون الحرب على الإسلام، أو أن تساعدهم أو تناصرهم ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

... وإلاّ فما الذي يدفع الكثيرين من الشباب من الذين تخرجوا في كليات علمية بحتة كالطب والهندسة إلى الانخراط في طريق التطرف وممارسة العنف، وهم قد عرفوا قيمة المنهج العلمي وأهميته العلمية الموضوعية وضرورته في البحث والدراسة، وفي الاستنباط والاستقراء، وفي معالجة المشاكل وتذليل الصعوبات في ميادين أخرى كثيرة غير الطب والهندسة؟!

ما الذي يدفع هؤلاء إلى التطرّف وممارسة العنف وهم قد عرفوا أهمية المنهج العلمي، وأهمية الدليل والحجة والبرهان على صدق القضايا والنظريات، سواء أكان ذلك في مجال العلم التطبيقي أو كان ذلك في مجالات أخرى كثيرة في واقع الحياة...؟!!

وما الذي يدفع بعضاً من هؤلاء إلى التطرف وممارسة العنف وهم يتمتعون ـ فوق ذلك ـ بمستوى عالٍ من العيش ولا يعانون

---

(1) سورة الممتحنة، الآيتان: 8 - 9.

الفقر والحرمان أو الغبن أو الاضطهاد؟

لا شك أن ذلك دليل واضح على أن هؤلاء لم يستطيعوا ـ رغم ذلك ـ أن يتعايشوا مع الواقع الديني الثقافي السياسي الاجتماعي السائد... لم يستطيعوا أن يتعايشوا مع الازدواجيات التي تواجههم في واقعهم الديني الثقافي السياسي الاجتماعي، ولم يستطيعوا أن يحققوا التوازن النفسي مع هذا الواقع أو مع هذا المجتمع الذي يعاني من آثار هذه الازدواجيات على المستوى الثقافي وعلى المستوى السياسي وعلى المستوى الاجتماعي ولم يستطيعوا أن يحققوا التوازن مع السلطة التي تحكم المجتمع نتيجة لذلك أي نتيجة ظهور هذه الازدواجيات في الواقع الديني السياسي الثقافي الاجتماعي بسبب فصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن السياسة ومن ثم عن الحياة العامة للمجتمع، دونما مراعاة للحقيقة الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية التي تشكل جوهر شخصية الفرد وبالتالي جوهر شخصية المجتمع، ودليل أوضح أيضاً على رفض هذه الازدواجيات، سواء أكانت هذه الازدواجيات التي تمارسها السلطة على مستوى الخطاب السياسي للسلطة... هذا الخطاب الحائر بين الداخل والخارج... بين ما هو للاستهلاك المحلي وما هو موجّه لإرضاء الآخر... لمحاولة الظهور أمام هذا الآخر بمظهر الحداثة والعصرنة والتقدّم... دونما حداثة أو عصرنة أو تقدم، مما يجعل السلطة تقول غير ما تفعل، وتفعل غير ما تقول أم كانت هذه الازدواجية على مستوى الممارسة العملية في الواقع السياسي الاجتماعي...

وهذا الرفض للازدواجيات التي يسببها فصل الدين عن الدولة وإبعاد الدين عن السياسة وعن الحياة العامة هو ما يجعل بعضاً من هؤلاء يسيرون في طريق التطرف ومن ثم في طريق العنف سعياً إلى

إمكانية فرض أفكارهم وآرائهم وتحقيق مقاصدهم وأهدافهم في الوصل بين الدين والدولة وبين الدين والحياة العامة في المجتمع، غير أن هذا إنما يدفعهم إلى ذلك دفعاً دونما فحص أو تمحيص لآلياتهم وأدواتهم وطرائقهم ووسائلهم ودونما تمييز أو تفريق بين ما يمكن أن تكون له علاقة بالدين وبمقاصده مما يتعلّق بمضمون الدولة السياسي الثقافي الاجتماعي وبين ما يمكن أن يعتبر من الآليات والأدوات والطرائق المتغيرة بتغير المكان والزمان والمتطورة بتطور المعارف والعلوم والفنون وتقدم المجتمعات والبلدان.

ولأن هؤلاء يسيرون في طريق التطرف أو العنف الذي يمكن أن يترتب عن هذا التطرف فهم عادة ما يوصفون من قبل الآخرين بأنهم يفتقدون الحكمة في سعيهم إلى تحقيق أهدافهم... يفتقدون الحكمة في الفكر ويفتقدون الحكمة في المنهج والممارسة... فهم يفتقدون الحكمة في الفكر لأنهم يتبنون التطرف في النظر وفي الحكم على الأشياء والوقائع والعلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية، ولأنهم يبالغون في الدعوة إلى الوصل بين الدين والدولة، ولأنهم كذلك يشتطون في الخطاب الديني السياسي الثقافي الذي يتبنونه ويدعون له ولأنهم يغالون في الدعوة إلى تحقيق الوصل بين الدين والدولة في المجتمع وتحقيق مقاصد الدين فيه دون تمييز بين الشكل والموضوع أو بين المضمون والآلية أو بين ما يمكن أن يكون موصولاً بالدين أو ما يجب أن يكون موصولاً بالدين وبين ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم مما هو متغير من الآليات والأدوات والوسائل التي يستعين بها الناس لتحقيق المشاركة في السلطة والممارسة الفعّالة في العمل السياسي في المجتمع.

ويفتقدون الحكمة في المنهج والممارسة لأنهم يلجأون إلى

العنف لتحقيق تلك الأهداف والمقاصد والغايات دون تقدير لخطورة ذلك على المجتمع والناس. ودون تقدير لما يترتب عن ذلك من نتائج وآثار تمنعهم هم أنفسهم ـ من جهة أخرى ـ من تحقيق مقاصدهم وأهدافهم.

لكنهم في الحقيقة يفتقدون الحكمة ـ على هذا النحو ـ بسبب ازدياد حدة الازدواجيات في الفكر والممارسة، في النظر والعمل على مستوى الخطاب السياسي وعلى مستوى الخطاب الثقافي وعلى مستوى حركة السلطة وحركة المجتمع في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي بسبب التنكّر للحقيقة الدينية التي توجب الوصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة لتحقيق مقاصد الدين في المجتمع، أو بسبب التخلي عن هذه الحقيقة أو إهمالها وازدياد حدة ما يواجهونه من رفض (قطعي) لأفكارهم وقضاياهم ومواقفهم وتوجيهاتهم، وعدم توفر فرص التعبير عن هذه الآراء بسبب عدم وجود مسالك أو آليات سياسية ديمقراطية أو مؤسسات بحثية تهيىء لهم فرص الحوار مع الآخرين الذين يتنكرون لهذه الأفكار أو يهملونها أو يقفون في طريقها. مما يدفع إلى اللجوء إلى وسائل وطرائق تتسم بالتطرف والعنف بسبب هذه القطيعة وما ينتج عنها من فقدان للتوازن النفسي الاجتماعي مع الواقع الذي يتشكل من هذه الازدواجيات التي يواجهها المسلم، وتفرض عليه الخضوع لمتطلباتها، أو الاصطدام معها أو التصدي لها ومقاومتها...

ولأن بعضنا يفتقد الحكمة ـ على هذا النحو ـ فإننا نتقاتل فيما بيننا... ويكفر بعضنا بعضاً... ولأن بعضنا يفتقد الحكمة ـ على هذا النحو ـ فهو يتعامل مع الآخر ـ من غيرنا ـ دون حكمة... فيضع السيف موضع القلم... والتطرّف والعنف موضع الدعوة

والحوار... ويضع القتل دون حدود ودون قيود موضع الجهاد المقدس... الجهاد المحدد بحدود، المقنن بقواعد وشروط دينية أخلاقية...

ولذلك فإن هذا الآخر سرعان ما يصفنا (جميعاً) ـ بسبب ذلك ـ بأننا إرهابيون، وبأننا أعداء للتقدم... أعداء للحرية... ويصفنا بأننا من المتوحشين أعداء الحضارة وهو في هذا غالباً ما يستغل مثل هذه المواقف والممارسات ـ غير الحكيمة ـ لتبرير عداوته للإسلام وللفكر الإسلامي وللثقافة الإسلامية.

وكثيراً ما يعمل ـ من خلال ذلك ـ على نشر ثقافته التي هي في الأساس «ثقافة إلغائية للآخر، تفرض مقاييس للعصرنة وللحداثة من الملبس والمأكل والمشرب وإلى السلوك الاجتماعي، والنظام السياسي، تتوافق مع ذوقها، ومع تجربتها، ومع معطياتها، ومع خياراتها ومصالحها، دون أي مراعاة لأذواق الآخرين وتجاربهم التاريخية، ومعطياتهم الاجتماعية، وخياراتهم الإنسانية، ومصالحهم الخاصة. ولأن خلفية الإلغاء تكمن في ضمير هذه الثقافة، فإنه من الطبيعي أن تتحسب لرد فعل سلبي رافض من الآخر الذي تعمل على إلغائه، وأن تتحسب تالياً إلى حتمية الاصطدام به»[1].

وإذا ما كانت «الإلغائية وهي غاية الثقافة الغربية والصفة الأساسية التي تتميز به تستهدفنا كما تستهدف غيرنا من الأمم، وإذا كانت العولمة هي عولمة التغريب حضارياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً، فإن الإسلام كرسالة من عند الله إلى العالمين يجد نفسه مستهدفاً

(1) محمد السماك: **الاستقلال الديني في الصراع السياسي**، ص 131 ـ دار الثقافة ـ بيروت 2000.

بالإلغاء، مما يحمله على الدفاع عن نفسه»[1].

أما الآخرون ـ منا ـ فهم أيضاً يفتقدون الحكمة .... يفتقدون الحكمة ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ في التعامل مع هؤلاء الذين يسيرون في طريق التطرف والعنف... يفتقدون الحكمة في تفهم مواقفهم وتوجهاتهم.. وفي معرفة أسبابها ودوافعها... وفي إمكانية البحث عن حلول عملية حقيقية لما يثيرونه من قضايا، وما يطرحونه من مشكلات في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي... يفتقدون الحكمة في صد كل الأبواب في وجوههم، وفي غلق كل المسالك أمام إمكانية إقامة حوار معهم... حوار سلمي... ديمقراطي للوصول إلى أرضية مشتركة وإلى تفاهم مشترك يسمح باختلاف الرأي وتعدد وجهات النظر داخل أطر ناظمة واحدة ونحو بناء واحد وغايات واحدة...

إذ إن من الحكمة ـ رغم كل ذلك ـ التعامل مع هؤلاء بحكمة... حكمة تدفع إلى تفهم دوافعهم ومنطلقاتهم، ومعرفة الأسباب التي دفعتهم إلى هذه المواقف. والتواصل معهم من خلال الحوار البنّاء وتهيئة الفرص المناسبة لإزالة الاحتقان السياسي في المجتمع، عن طريق تجذير وتأصيل أو تفعيل الممارسة الديمقراطية في المجتمع. وفتح مسالك أو دروب للحوار الحر الصريح بين الأفراد والجماعات وبين المؤسسات والهيئات في المجتمع... وبين السلطة والناس.

وقبل ذلك ـ بل الخطوة الأولى نحو ذلك ـ هي الاعتراف، بأهمية وصل الحقيقة الدينية للمجتمع المسلم بالحياة العامة للمجتمع، ومن ثم الاعتراف بأهمية وضرورة الوصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة على مستوى المضمون... المضمون

(1) المصدر السابق، ص 131.

الذي تقوم به أو الذي تقوم عليه الدولة، المضمون السياسي الاقتصادي الاجتماعي... أي فيما يتصل بالأفكار والقضايا والنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تطبّق في المجتمع، والعمل على توافقها وانسجامها مع الدين وبيان مدى قدرتها على تحقيق مقاصد الدين في المجتمع. وفيما يتصل بالمواقف والتوجهات التي يتبناها المجتمع أو التي تتبناها السلطة وكذلك الوصل بين الدين والحياة العامة للمجتمع المسلم، على مستوى تطبيق الشريعة قبل ذلك...

ومن هنا تأتي الضرورة المنطقية الموضوعية بل الضرورة المنهجية كذلك للتفريق بين ما يمكن أن يكون موصولاً بالدين من المضامين والقضايا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها وبين ما هو من شؤون الناس ومن شؤون دنياهم... مما هو متغير من الآليات والأدوات والطرائق والوسائل التي يتوسل بها الناس لتنظيم المجتمع وإقامة الدولة مما يدخل في باب بناء الدولة أو بناء مؤسسات الدولة (كمؤسسات في ذاتها) كآليات للعمل والفعل وليس كمضامين: مثل مؤسسات الشورى والديمقراطية والمؤسسات السياسية الشعبية الجماهيرية والهيئات والاتحادات والجمعيات الأهلية. التي لا نرى معنى لربطها بالدين أو نعتها بالابتداع المذموم فيه أو إدخالها في باب الحلال والحرام لأنها (في ذاتها) مجرد آليات وأدوات وطرائق للعمل والممارسة وليست قضايا أو نظريات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية يمكن الحكم عليها من خلال توافقها أو عدم توافقها مع الدين أو من خلال انسجامها أو عدم انسجامها مع مقاصده.

وهذا هو الضمان الحقيقي لحل إشكالية علاقة الدين بالدولة أو علاقة الدين بالسياسة وما يتبعها من قضايا التطرف والعنف التي

تنشأ في المجتمع وتزداد حدّتها بسبب إبعاد الدين عن الحياة العامة وفصل الدين عن السياسة أو عن الدولة. دونما إدراك لما يشكّله ذلك من تعارض وتناقض وتضاد مع المكونات الأساسية لشخصية الفرد المسلم ولشخصية المجتمع المسلم.

حيث تبقى الحقيقة الدينية هي القاعدة التي يجب أن ننطلق منها لمعالجة ظاهرة التطرّف وتبقى الحرية... الشورى... الديمقراطية... المشاركة في العمل السياسي... المشاركة في القرار السياسي هي المدخل لأي معالجة عملية لهذه الإشكالية، وهي الطريق إلى أي إصلاح أو تغيير حقيقي في الواقع السياسي الاجتماعي بشكل خاص...

وهذا هو الضمان الحقيقي لتحقيق الاستقرار السياسي الثقافي الاجتماعي وإقامة قدر من التوازن ـ النفسي الاجتماعي ـ في المجتمع المسلم سواء أكان ذلك داخل شخصية الفرد أم كان ذلك داخل شخصية المجتمع، وهذا هو الضمان الحقيقي لإقامة قدر من التوافق والانسجام كذلك بين المرء ومجتمعه الذي يعيش في كنفه، وبين المرء والسلطة التي تحكم هذا المجتمع أو تدير شؤونه.

وفقدان التوازن والانسجام داخل المجتمع بسبب إبعاد الدين عن الحياة العامة وفصل الدين عن السياسة أو عن الدولة وبسبب ما يسود المجتمع من غبن وقهر وعسف وجور ومن خذلان ومن استبداد وطغيان من قبل القوي على الضعيف ومن قبل الحاكم على المحكوم، هو ما يزيد حقاً من حدة العنف بل هو ما يدفع به إلى أبعد مدى خاصة في غياب الحرية الحقيقية... حرية الرأي حرية التعبير... وفي غياب فرص المشاركة الحقيقية في الممارسة السياسية، والمشاركة في اتخاذ القرار السياسي، والمشاركة في رسم

سياسات المجتمع وفي تنفيذ هذه السياسات...

ولذلك فإن الخطوة الأولى لتحقيق أي استقرار سياسي اجتماعي ثقافي هي تحقيق السواء في المجتمع.. السواء الديني الثقافي الأخلاقي الاجتماعي.. السواء في المبدأ والغاية.. وفي القول والفعل.. وفي الفكر والممارسة.. من أجل قيام وتكامل ووحدة الشخصية الإسلامية الواحدة،سواء في الشخص الواحد أو في الجماعة الواحدة، أم في المجتمع الواحد من خلال وصل الحقيقة الدينية الأصيلة بالحياة العامة السياسية الاقتصادية الاجتماعية، والعمل على تحقيق مقاصد الدين وبناء العلاقة الحقيقية التي يجب أن تكون بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة حتى تتحقق بذلك وحدة القول والفعل ووحدة النظر والعمل ووحدة الفكر والممارسة حتى نلتقي على الأصول... حتى نجتمع على الثوابت.. على القطعيات على المبادىء العامة.. حتى نجتمع على الأساس الذي يجب أن ننطلق منه جميعاً...

وحتى نقضي على الازدواجيات التي تصدمنا صدماً في الواقع السياسي الثقافي الاجتماعي، وحتى نقضي على التصدّع الذي يصيب الشخصية فيفقدها توازنها وثباتها، فيصبح عقل الفرد والعقل الجمعي للجماعة أو الأمة (إن جاز التعبير) عقلاً واحداً في أحكامه ومعاييره، وفي ثوابته ومنطلقاته، وفي مقاصده وغاياته فتخفت حدّة التطرف شيئاً فشيئاً ويتوارى العنف رويداً.. رويداً...

وهذا يتحقق عندما تقوم السلطة في المجتمع المسلم بواجباتها الشرعية السياسية الاجتماعية نحو المجتمع الذي تحكمه أو تدير شؤونه كمجتمع مسلم فتحقق صلة المجتمع بدينه على مستوى الحياة العامة، وعلى مستوى المجتمع من حيث المضمون

السياسي الاقتصادي الاجتماعي الذي يتبناه المجتمع..

وهذا يتحقق عندما تعمل السلطة على تجذير مقاصد الدين في المجتمع من خلال مواقفها وتوجهاتها، ومن خلال علاقاتها مع مؤسسات المجتمع في الداخل، ومن خلال علاقاتها مع المجتمعات الأخرى والدول الأخرى.

وهذا يتحقق عندما تعمل السلطة ـ من جهة أخرى ـ على بناء الدولة المعاصرة ـ من حيث الآلية ـ من حيث المؤسسات السياسية الديمقراطية والهيئات الشعبية الجماهيرية كمؤسسات وهيئات للدولة وليس كمؤسسات للسلطة (الحكومة). وتفتح أبواب الشورى ودروب الديمقراطية من أجل الممارسة الحقيقية للحرية والمشاركة الفعّالة في العمل السياسي. وتقيم العدل بين الناس وبين أجهزة السلطة والناس. وتعمل وفق منهاج الإسلام من أجل تأسيس أو قيام مجتمع مسلم حر قوي متماسك، فاعل مؤثر، في واقعه السياسي الاقتصادي الثقافي الاجتماعي.

وهذا يتحقق عندما تقوم الأمة بواجباتها الشرعية على مستوى السياسة والحكم فتقهر الخوف وتقاوم الاستبداد والطغيان، وتعمل على اختيار حكامها بنفسها وبإرادتها الحرة، كما تخلعهم بنفسها وبإرادتها الحرة وفق آليات وأدوات تقررها الأمة حتى تقوم بدورها عن جدارة واستحقاق في الواقع السياسي الاجتماعي. فلا ترهبها السلطة بجبروتها واستبدادها وطغيانها ولا يرهبها عدو متربص بها من الخارج.

وهذا يتحقق عندما يقوم المسلم ـ قبل ذلك ـ بدوره كمسلم حر صادق في إيمانه وعمله فيبدأ بإصلاح ما بنفسه والارتفاع بمستوى اتقانه لعمله وقبل ذلك الارتفاع بمستوى منهجية تفكيره

وقدرته على التزام الموضوعية في الفكر والممارسة وفي النظر والعمل تملؤه الثقة في نفسه وفي دينه وفي مجتمعه وأمته وفي قدرته كمسلم وفي قدرة مجتمعه وفي قدرة أمته على تجاوز المحن والصعاب وفي القدرة على الإصلاح والتغيير...

وهذا يتحقق عندما نعتبر أن المذاهب ثروة فقهية، ليست لأحد منا دون الآخر، علينا أن نستفيد منها جميعاً، لا أن نتنازع عليها أو حولها وعندما نعتبر أن التنوع على المستوى الفكري أو السياسي أو الفقهي هو تنوّع في الرأي... تنوّع في التفاصيل... تنوّع في الفروع.. تنوّع في الجزئيات.

حتى يزول التوتر... يزول التعارض.. تزول القطيعة بين المذاهب والطوائف والتيارات الفكرية والسياسية والفقهية... ويتحقق التواصل بينها...

وهذا يتحقق عندما نلتقي جميعاً على خطاب واحد، وعلى لغة واحدة، وعلى أساس واحد، فتتحقق بذلك وحدة الأمة، ووحدة شخصيتها ووحدة مواقفها واتجاهاتها، ووحدة خطابها الديني الثقافي السياسي الإعلامي. فتكون الشخصية الإسلامية شخصية واحدة تتكلم باسمنا جميعاً أو نتكلم باسمها جميعاً. فنكون بذلك على قلب رجل واحد في حوارنا مع غيرنا، وفي تفاعلنا معه، وفي مواجهتنا له في الحرب أو السلم.. دون تطرف.. دون غلو.. دون استبداد.. دون طغيان من طرف على طرف.. أو من جانب على جانب.. أو من فئة على فئة.. أو من جماعة على جماعة..

المصادر والمراجع

1 القرآن الكريم.

2 حسن الترابي - **السياسة والحكم في الإسلام** - دار الساقي - بيروت ،2003.

3 د. جمال الدين عطية - **تراث الفقه الإسلامي** - دار الفتح للطباعة والنشر - بيروت 1967.

4 سالم القمودي - **سيكولوجية السلطة** - مؤسسة الانتشار العربي - بيروت 2001.

5 سالم القمودي - **التغيير** - مؤسسة الانتشار العربي - بيروت 2004.

6 د. صابر طعيمة - **الشريعة الإسلامية في عصر العلم** - دار الجيل - بيروت 1988.

7 راشد الغنوشي - **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1993.

8 علي علي منصور - **المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي مقارنة بين الشريعة والقانون** - الطبعة الثانية - دار الفتح للطباعة والنشر - بيروت 1971.

9 عبد الجواد ياسين ـ **السلطة في الإسلام** ـ الطبعة الثانية ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2000.

10 عبد الإله بلقزيز ـ **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 2002.

11 عبد الإله بلقزيز ـ **الإسلام والسياسة** ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 2001.

12 د. فهمي جدعان ـ **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** ـ الطبعة الثالثة ـ دار الشروق للنشر والتوزيع ـ عمان 1988.

13 محمد أبو زهرة ـ **أصول الفكر** ـ دار الكتاب العربي ـ القاهرة.

14 محمد السماك ـ **استغلال الدين في الصراع السياسي** ـ دار الثقافة ـ بيروت 2000.

15 د. محمد سيد أحمد المسير ـ **محاورة تطبيق الشريعة** ـ المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ـ القاهرة 1988.

16 محمد عابد الجابري ـ **العقل السياسي العربي** ـ الطبعة الثانية ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت 1991.

17 محمد عابد الجابري ـ **الديمقراطية وحقوق الإنسان** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1994.

18 محمد عابد الجابري ـ **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1996.

19 د. محمد عمارة ـ **الإسلام وقضايا العصر** ـ دار الوحدة للطباعة والنشر ـ بيروت 1984.

20 د. محمد مصطفى شلبي ـ **أصول الفقه الإسلامي** ـ الدار الجامعية للطباعة والنشر ـ بيروت.

21 محمود شلتوت ـ **الإسلام عقيدة وشريعة** ـ دار الشروق ـ بيروت.

22 د. يوسف القرضاوي ـ **من فقه الدولة في الإسلام** ـ دار الشروق ـ القاهرة 1974.

23 د. يوسف القرضاوي ـ **الإسلام والعلمانية** ـ الطبعة الثانية ـ دار الصحوة للنشر والتوزيع ـ القاهرة 1994.

24 د. يوسف القرضاوي ـ **الصحوة الإسلامية** ـ الطبعة السابعة ـ دار الشروق ـ بيروت 1998.

25 د. يوسف القرضاوي ـ **التطرف العلماني في مواجهة الإسلام** ـ دار الشروق ـ القاهرة 2001.

26 د. يوسف القرضاوي ـ **من أجل صحوة راشدة** ـ دار الشروق ـ القاهرة 2001.

كتب للمؤلف

1 ـ العودة إلى الأصل.

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس/ليبيا 1992.

2 ـ اغتصاب التطبيق.

(الطبعة الأولى) الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس/ليبيا 1994.

(الطبعة الأولى) مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2003.

3 ـ التغيير.

(الطبعة الأولى) الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس/ليبيا 1999.

(الطبعة الثانية) مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2004.

4 ـ العدل والحرية.

(الطبعة الأولى) الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ـ طرابلس/ليبيا 1997.

(الطبعة الثانية) مؤسسة الحضارة العربية ـ القاهرة 2001.

5 ـ الإنسان ليس عقلاً.

(الطبعة الأولى) وكالة الأهرام للإعلان ـ القاهرة 1997.

(الطبعة الثانية) مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2001.

6 ـ سيكولوجية السلطة.

(الطبعة الأولى) مكتبة مدبولي ـ القاهرة 1999.

(الطبعة الثانية) مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2003.

7 ـ مسألة البحث عن مكانة.

مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت 2002.

تعتبر إشكالية الوصل أو الفصل بين الدين والدولة من أهم وأخطر الإشكاليات أو القضايا الدينية الثقافية السياسية الاجتماعية التي تواجه المجتمعات الإسلامية ، أفراداً وجماعات ، مثقفين وسياسيين ، حاكمين ومحكومين .

وهي إشكالية تمس كيان الفرد كما تمس كيان الأمة بما تثيره في الواقع من مشكلات دينية سياسية ثقافية اجتماعية وبما تظهره من تعارض وتقاطع في الفكر والممارسة بين الداعين إلى الفصل وبين الداعين إلى الوصل بين الدين والدولة في المجتمع الواحد وفي الثقافة الواحدة سواء أكان ذلك على مستوى الفرد أم كان ذلك علي مستوى المجتمع ، أم كان ذلك على مستوى السلطة التي تحكم المجتمع ، وسواء أكان ذلك على مستوى الخطاب السياسي أم كان على مستوى الثقافي وما يحدثه ذلك التقاطع والتعارض من تفكك في شخصية المسلم ومن عدم انتظام في الواقع الديني الثقافي السياسي والاجتماعي للمجتمع المسلم وهو يواجه هذه الازدواجيات التي تترتب عما يواجهه أوما يفرض عليه من أفكار وقضايا ومن مفاهيم وتصورات تتأرجح بين الوصل والفصل بين الدين والدولة أو بين الدين والسياسة ، أو بين الدين والحياة العامة للمجتمع .